Acts 3,1-10: The Healing of the Temple Beggar as Lucan Theology

In the Gospel of John, where believing is symbolized as a kind of seeing, it is clear why the fourth evangelist makes his most elaborate healing story the cure of a man born blind (John 9). Similarly, in Acts, where the Christian enterprise is called The Road (or Way) and where much stress is given to journey narratives, it should come as no surprise that great emphasis falls upon the healing of a man born lame. The aim of this paper is to examine clues within that narrative which suggest that Luke's intention there is indeed, at least in part, symbolic.

I. Introduction

Among the healing accounts in Luke's two-volume work, it is the cure of the temple-gate beggar (Acts 3,1-10) which the author surrounds with the fullest interpretive context. Although Luke elsewhere provides some *summary* interpretations of the healing ministries of Jesus and the disciples—e.g., in the sayings of Jesus (see Luke 10,9.13; 11,20) and in the speeches of Peter (Acts 2,22 and 10,38)—this particular healing at the beginning of the post-Pentecost ministry of Peter receives the greatest attention within the flow of the narrative. Like the sights and sounds of the Pentecost miracle story of Acts 2, the cure of the man born lame becomes the subject of an interpretive speech by Peter to the people (3,12-26) and of yet another speech to the leaders (4,8-12). Indeed, not only is the healing the *occasion* of the speeches, but the healed man's physical presence is a dramatic part of the narrative and becomes, as it were, part of the dialogue (3,11; 4,10.14). Finally, the prayer of the community in Acts 4,24-30 is triggered by the response of the Jerusalem officials to the healing, and the content of the prayer is a petition for God's continued support through further gifts of "signs and wonders", which in this context are healing and bold preaching, the very

things already illustrated concretely in the healing and the speech of Acts 3.

An important signal that Luke wants his readers to attend to the symbolic possibilities of the healing account is the pun on *sōzō* in Peter's speech before the Sanhedrin (4,9-12). When the word is used in v. 9, it refers to physical healing: "... if we are being examined today concerning a good deed done to a cripple, by what means this man has been *healed* [*sesōstai*]...". But in v. 12, still ringing with the resonance of the reference to physical healing, the word points to end-time salvation: "And there is salvation [*sōtēria*] in no one else, nor is there any other name given among persons under heaven by which we are to be saved [*sōthēnai*]". This pun suggests that in Luke's mind the physical healing of the lame man is a sign of eschatological salvation, — one word, *sōzō*, serving to name both kinds of restoration.

Commentators have long recognized the connection between the healing account and the speeches of Acts 3–4. Some have even begun to probe its symbolic dimensions(1). Homiletic and spiritual writers have frequently made symbolic *applications* of this healing story(2). But there has not yet appeared a thorough study of the symbolic dimensions of Acts 3,1-10 as revealed by the interpretive context of Luke–Acts itself(3). This paper will focus on the symbolic

(1) G. W. H. LAMPE ("Miracles in the Acts of the Apostles", in C. F. D. MOULE, *Miracles: Cambridge Studies in Their Philosophy and History* [London 1965] 171) cites the healing of the lame man at the temple gate as a prime example of Luke's way of using a miracle story to embody the entire meaning of the gospel and its effect on its hearers. H. ROBINSON, *The Acts of the Apostles* (London 1939), called the temple cripple "an apt emblem of the Jewish nation surrounded as they were with many of the external glories of their dispensation, yet without any spiritual strength". B. T. BARD, *Apostelgeschichte* (Erzhausen 1966) 64-65, describes this story as "ein Abbild von der Wiederherstellung Israels" (an image of the restoration of Israel) and he begins, in several paragraphs of his commentary, to unfold that insight.

(2) See, for example, P. JAGGI, *Was Ich aber habe, das gebe ich dir: Eine Deutung der Heilung des Lahmen vor der schönen Tempelpforte nach Apostelgeschichte 3 und 4* (Bern 1953), which is not an exegesis but a 68 page sermon.

(3) My own dissertation ("This Sign of Healing, Acts, 3:1-10: A Study in Lucan Theology", St. Louis University, 1975; University Microfilms International, Ann Arbor; Order No. 77-2316) is an effort to fill this lacuna. The

properties of the narrative by exploring six elements which, in the very telling of the story, call attention to and point beyond themselves. We will then examine two apparent puns which enhance the emerging symbolic meaning. To facilitate the discussion, here is the RSV rendering of the text:

> 3,1 Now Peter and John were going up to the temple at the hour of prayer, the ninth hour [*hōran*]. 2 And a man lame from birth was being carried, whom they laid daily at that gate of the temple which is called Beautiful [*Hōraian*] to ask alms [*eleēmosynēn*] of those who entered the temple. 3 Seeing Peter and John about to go into the temple, he asked for alms. 4 And Peter directed his gaze at him, with John, and said, "Look at us". 5 And he fixed his attention upon them, expecting to receive something from them. 6 But Peter said, "I have no silver and gold, but I give you what I have; in the name of Jesus Christ of Nazareth, walk". 7 And he took him by the right hand and raised him up; and immediately his feet and ankles were made strong [*estereōthēsan*]. 8 And leaping up [*exallomenos*] he stood and walked and entered the temple with them, walking and leaping [*hallomenos*] and praising God. 9 And all the people saw him walking and praising God, 10 and recognized him as the one who sat for alms at the Beautiful Gate of the temple; and they were filled with wonder and amazement at what had happened to him.

II. Six Signals of Symbolic Intent

A number of components in the narrative of Acts 3,1-10 call attention to themselves. They raise questions on the literal level which, I submit, are answered by the symbolic dimension of the story as confirmed by the Lucan context. (1) Why the time notice of the "ninth hour"? As Foakes-Jackson has observed, it is odd that the lame man's helpers should wait till midafternoon to bring their friend on the scene to beg(4). (2) Luke's understanding of the site of his "Beautiful Gate" relative to the temple sanctuary—why have

---

present paper is both a summary and a development of part of that study. Subsequent to writing the present study, I became acquainted with the fine structural analysis of R. Filippini, "Atti 3,1-10: Proposta di analisi del racconto", *RivB* 28 (1980) 305-317. This essay, apparently quite without influence from my dissertation, arrives at several of the same insights regarding the movement and context of Luke's account of the healing of the temple beggar.

(4) F. J. Foakes-Jackson, *The Acts of the Apostles* (New York 1931) 35.

commentators had so much trouble reconciling his picture with the historical data regarding the temple gates? (3) What are we to make of the curious "dynamic of attention" — people seeing (vv. 3 and 9), directing their gaze (v. 4), commanding attention (v. 4), fixing attention (v. 5), and recognizing (v. 10)? And note the reference to staring at v. 12. Is this behavior simply a narrative mannerism, or is it a purposeful feature of the story? (4) In such a brief narrative, the repetition in the description of the healed man's activity is remarkable. His leaping, walking, and praising God are each referred to twice, with rare Greek words behind the translation, *exallomenos* ("leaping up") and *hallomenos* ("leaping"). Is this emphasis to be understood simply as Luke's way of dramatizing the cure, or is there more to it than that? (5) Is there more than first meets the ear in the reference to not having silver and gold? How does this comment fit with Peter's having at his disposal money for the poor (4,35)? (6) In the flow of the Greek narrative, v. 7 and v. 8a appear to describe the same moment in contrasting, even conflicting ways: in v. 7 it is said that Peter hauls the beggar up by the right hand; and in v. 8a the beggar is said to leap up under his own (albeit God-given, see v. 16) power(5). Is the narrator straining to make a point?

Beginning with these questions raised by the narrative itself is, I suggest, the best way to discover the intention of the author. Accordingly, our primary resource for answering these questions will be the rest of Luke–Acts, sometimes supplemented with a glance at the Septuagint, Luke's own favorite resource.

(1) *The ninth hour.* As regards the notice of the ninth hour, it is indeed a late hour to begin a day's begging (you catch the afternoon sacrifice worshippers but you miss the morning crowd). It may be more important to see the time notice as occasioned by facts included in the larger story line. The events of Pentecost are said to have happened at the *morning* hour of prayer (2,15), and both Cornelius' vision (10,3) and his later experience of the word of God and the outpouring of the Spirit (10,30) are said to happen at this privileged ninth hour. Luke may well want to link these important moments of new beginning by tying them together with references to

(5) This *exallomenos* is best understood as the initial leaping up, as distinguished from the subsequent hart-like leaping in the temple mentioned in the latter part of this verse (*hallomenos*). So E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles* (Philadelphia 1971) 200.

the traditional times for communicating with God. But this feature will become significant only within the context of other signs of Luke's intent.

(2) *The name and location of the gate.* As for the identification and site of the Beautiful Gate, what has long been an historical and textual problem may well be an important clue to the mind of Luke. In answer to the topographical question, two main candidates have been nominated: (a) the Shushan Gate, in the eastern *exterior* wall of the temple area, and (b) the Nicanor Gate, the Gate of Corinthian bronze mentioned in Josephus (*J. W.* 5.5,3 201), located in the sanctuary proper (between the Court of the Gentiles and the Court of the Women, according to Josephus; or between the Court of the Women and the Court of the Men, according to the Mishna)(6). The Shushan is the only one traditionally identified with the Beautiful Gate(7). It was called *porta aurea* during Crusade times (a misunderstanding of the Greek *hōraia*). But commentators dismiss this tradition as being totally without evidence, and moreover, a poor place to beg, being an access unlikely to be used by residents of Jerusalem. The commentators' favorite candidate is Josephus' gate of Corinthian bronze. But this, of course, identifies Luke's *hieron* with the sanctuary proper and makes Solomon's Portico, as mentioned in v. 11, stand *within* the building (whereas Josephus speaks of that structure as standing to the east of the sanctuary building). Codex Bezae tries to get around this problem by having the trio *emerge* from the *hieron* in v. 11, before they are discovered by the crowds coming from the portico. But, according to the best text, the Alexandrian(8), Luke's narrative does not fit the most plausible historical reconstruction (Luke's Beautiful Gate = Josephus' Nicanor Gate of bronze). No one has yet tried to work out a consistent reading of the mind of Luke on this matter.

Read within the larger context of Luke–Acts, there can be no

(6) Except where otherwise indicated, this résumé of opinion summarizes the note of K. LAKE in F. J. FOAKES-JACKSON and K. LAKE, *The Beginnings of Christianity; Part I, The Acts of the Apostles* (5 vols; Grand Rapids, MI 1979) vol. 5, 479-486.

(7) See S. CORBETT, "Some Observations on the Gateways to the Herodian Temple in Jerusalem", *PEQ* 84 (1952) 7-14.

(8) For the considerations which point to this judgment, see B. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (New York 1971) 308-309.

doubt that the sixfold occurrence of *to hieron* in our narrative refers to the *whole* holy place, the temple precincts. That is what the word means elsewhere in this two-volume work (see Luke 4,9; 19,45). And the *hieron* of Acts 2,46, which is described as an habitual meeting place, is later specified in 5,12 as the *stoa Solomōntos*. When Luke wants to refer to the sanctuary proper, he uses the word *naos* (see Luke 1,9.21.22 and 23,45). The plain sense meaning, then, of the instances of *to hieron* in 3,1-10 is that the encounter between the apostles and the cripple occurs outside the walls of the temple precincts. Then, after the healing, they move through a wall gate into the temple grounds, in view of Solomon's Portico(9).

If the modern historian's attempt to identify Luke's Beautiful Gate with Josephus' gate of Corinthian bronze is valid, then Luke's location of it in an external wall is inaccurate and the interpolation of the Bezan scribe at 3,11 is understandable. But what looks at first to be only a mistake may well be a clue to the author's meaning. Such an error is understandable in an author writing quite probably after the destruction of the temple and at some distance from the scene. What Luke the historian may have been working with is (a) a story about the healing of a well-known crippled beggar at a familiar gate, (b) a tradition about the original Jerusalem Christian community commonly meeting in Solomon's Portico, and (c) a vague knowledge of the temple layout. That very distance in time and space and that incomplete knowledge gave Luke the freedom to combine the fragments as he wished.

In an author who elsewhere shows a sensitivity to the symbolic possibilities of narrative, the movement from being powerless and paralyzed *outside* the temple area to being healed, active, and praising *within* the temple area might speak more of literary and theological intention than of local topography(10). Indeed, what is, on one

(9) In siding with Codex Bezae and locating the Beautiful Gate in the temple sanctuary building, LAKE, *Beginnings*, 5.484, commits himself to an un-Lucan meaning for *to hieron*, equating it with the sanctuary rather than the precincts. H. CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte* (HNT 7; Tübingen 1972) 38, notes that *to hieron* here names the whole temple precincts and he infers, logically, that Luke pictures the Beautiful Gate in the exterior wall. HAENCHEN, *Acts*, 199, ignoring the Lucan use of *to hieron* elsewhere, thinks Luke imagines the gate at the entrance to the Court of the Women.

(10) FILIPPINI, "Atti 3,1-10", also observes this movement as structuring the account.

level, an historical inaccuracy (in the question of the location of the gate), may, on another level, embody the deepest meaning of the historical event.

(3) *The "dynamic of attention" and the role of the apostles.* Although the action of looking, especially as expressed by the participle *idōn*, is for Luke a conventional way of initiating an episode of encounter (e.g., Luke 1,12; 5,8.12; 7,13; 11,38), there is in this account an unusual number of references to looking, watching, and paying attention. "Seeing [*idōn*] Peter and John about to enter the temple, he asked to receive alms". That is how we might expect the initial contact to be described. But the narrative continues: "Looking at him [*atenisas* ... *eis auton*] Peter, with John, said, 'Look at us [*Blepson eis hēmas*]'. So he fixed his attention upon them [*epeichen autois*] expecting to receive something from them". In these verses (4 and 5), the concentration upon gazing—especially Peter's command to look when presumably the man is attending to them already (see v. 3)—begins to call attention to itself.

Perhaps what Luke is underscoring here is not so much the action of the looker as the object of the looking. At this moment just before the healing, the focus is on Peter (with John, present but inactive). In this way a crucial point is made regarding the role of the apostles mediating the risen Jesus' healing power. It is indeed *they* who mediate ("Look at us ... he looked at them"), but they are clearly *only* mediators ("... what I have I will give you: in the name of Jesus Christ of Nazareth, walk".).

The speech of Peter which immediately follows the healing shows that portraying the role of Peter and John—their "place" in the divine plan—is very much a concern of Luke in this chapter. The speech begins by focusing on the role of Peter and John in the healing. It was not a matter of their personal power or piety but an act of God glorifying the risen Servant Jesus (vv. 12-13). They themselves are witnesses of the resurrection (v. 15). And now, in confronting the people of Israel with the invitation to conversion, they speak with the authority of the risen Prophet-like-Moses (vv. 19-26). This recalls the focusing upon the roles of Peter and John in the "dynamic of attention" we noted in vv. 4-5. See v. 12, where *atenizete* echoes *atenisas* of v. 4. Luke thereby strikes another delicate balance: though the healing was not done through their power or piety (v. 12), the power is, nevertheless, something they "have" to "give" in the name of the risen Lord (v. 6; cf. vv. 19-20

and 26). Moreover, the authentic people of God are constituted by their acceptance of the risen Jesus as their Messiah (v. 23). Indeed, the Christian community is the inauguration of the end-time restoration of Israel (v. 21; cf. Luke 1,32)([11]).

(4) *The leaping.* In this story, more than in any other, we find Luke at pains to elaborate both ends of the transformation—the passage from paralysis to praise, from immobility outside the temple area to joyful activity within it. This may be part of what lies behind Luke's sixfold reference to *to hieron* in ten verses (a refrain pointing to the goal?).

What is stressed most emphatically in this contrast is, of course, the climactic result, the vivid image of the lame man leaping. The narrative action in itself might be enough to evoke the Isaian prophecy, "The lame man shall leap like a hart" (Isa 35,6). The verbal resonance with the LXX heightens the probability that such was Luke's intention. Regarding *hallomenos* (the second word used to describe the leaping), it is a commonplace among commentators([12]) to observe that the word may be an allusion to LXX Isa 35,6 — *haleitai hōs elaphos ho chōlos.*

The targum of Isaiah has the following expansion of that verse: "Then when they see the exiles of Israel gathered together and going up to their land, even as swift harts which cannot be restrained, their tongue which was dumb shall ring with praises"([13]). Already in the MT of Isaiah, of course, the lame man leaping is a sign of the

([11]) These comments obviously depend on a thorough exegesis of Acts 3,12-26. I have attempted to do this in "This Sign of Healing", 141-186 (see n. 3 above), and more recently, "Acts 3,12-26: Peter's Speech and the Healing of the Temple Beggar", *Perspectives in Religious Studies* 11 (1984) 199-217.

([12]) E.g., HAENCHEN, *Acts*, 200, and CONZELMANN, *Apostelgeschichte*, 39. As regards the fact of Luke's allusion to and imitation of the LXX throughout his two-volume work, there is a growing consensus among Lucan scholars. See, for example, T. L. BRODIE, "Greco-Roman Imitation of Texts as a Partial Guide to Luke's Sources", *Luke-Acts: New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar* (New York 1984) 17-46; R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (Garden City, NY 1977) 235-499; J. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (I-IX)* (Anchor Bible; Garden City, NY 1981), esp. 107-127; and E. RICHARD, *Acts 6:1-8:4: The Author's Method of Composition* (SBLDS 41; Missoula 1978).

([13]) J. F. STENNING (ed. and trans.), *The Targum of Isaiah* (Oxford 1949) 114.

salvation of the whole people. The targumist, by generalizing the language, makes explicit what is implicit. Quite apart from the availability of the targumic interpretation to Luke, this version serves to remind us that the leaping man of Isa 35,6 was an image of Israel saved, just as the infirm person of Isa 1,5-6 (similarly generalized in the targum) is an image of Israel lost.

The other word used to describe the man's leaping, *exallomai*, a NT hapax legomenon, is also rare in the LXX. It occurs there six times—the action being ascribed variously to locusts in Joel 2,5, to horses in Hab 1,8, to mountains and hills in Isa 55,12, to people leaping like grasshoppers in Nah 3,17, and, in Mic 2,13, to the remnant of Israel. That Micah passage is so richly suggestive with respect to our passage that it may well be the object of an allusion. It is worth quoting at length:

> Jacob shall be completely gathered [*synachthēsetai*] with all his people; I will surely receive the remnant of Israel; I will cause them to return together [*epi to auto*] as sheep in trouble, as a flock in the midst of their fold. They shall rush forth [*exalountai*] among men through the breach made before them; they have broken through and passed the gate [*pylēn*] and gone out of it, and their king has gone out before them and the Lord shall lead them [*ho Kyrios hēgēsetai autōn*] ([14]).

Thus, not only the dramatic action of leaping but also the very words used to describe it suggest that the author has OT precedents in mind.

The choice of *holoklēria* in v. 16 to describe the wholeness given to the former cripple may support the probability of the LXX allusion attributed to some of the word choice in vv. 1-10. For *holoklēria* is a LXX hapax legomenon appearing as an important variant reading at Isa 1,6 ([15]), where rebellious Israel is described as being without *holoklēria* from the feet to the head. If Luke is indeed

([14]) This and subsequent translations from the LXX are taken from *The Septuagint Version* (London s.a.).

([15]) While *ouk estin en autǭ holoklēria* is missing in Origen's received text of the LXX, he adds it from Aquila as reflecting the MT. And whereas Rahlfs (8th ed.) and J. Ziegler omit the phrase from their respective editions, it is listed as present in important MSS (Q 710) and attested to in Eusebius, Basil, Chrysostom, Theodoret, and Cyril. See the apparatus of J. ZIEGLER, *Isaias* (Septuaginta Vetus Testamentum Graecum, vol. 14; Göttingen 1967) 124.

referring to this text, the allusion is very much of a piece with the allusion to Israel restored in *hallomenos* of v. 8 (Isa 35,6—the lame man leaping like a hart). The healing of the man at the Beautiful Gate is an illustration of what is happening in Jerusalem through the apostles' ministry, the restoration of Israel.

(5) *The LXX resonance of silver and gold.* Peter's word about having neither silver nor gold (v. 6a) is another "problem" that could well be a clue to the author's intention. One would expect that the chief of the apostles, at whose feet the community resources were laid, would have money to give for alms. Conzelmann, on the other hand, sees the phrase as redactional, alluding to 4,32ff and preparing for 5,12ff, and asserts that one is not justified in thinking that Peter must have possessed money for the poor(16). Haenchen finds the words extraneous to the healing story and holds that the point is the impressive antithesis, not poverty(17). Whether on the level of Peter, of the tradition, or of Luke, the point is surely the antithesis. What scholarship seems heretofore to have overlooked is a particular OT motif of silver and gold which heightens that antithesis in a way remarkably coherent with the thematic development of this part of Acts.

In the OT, silver and gold turn up in stereotyped association with idolatry (see, for example, Exod 20,23; Deut 7,25; 29,16; Bar 6 passim; Hos 8,4; and Ps 134,15). LXX Ps 113,12-16 (MT Ps 115,4-6) is most striking as a possible background for our saying; after asking the Lord to give glory to his name, the psalmist goes on to speak of the impotence of the idols of the nations:

> The idols of the nations are silver and gold, the works of men's hands. They have a mouth, but they cannot speak; they have eyes, but they cannot see; they have ears but they cannot hear; they have noses, but they cannot smell; they have hands, but they cannot handle; *they have feet, but they cannot walk*; they cannot speak through their throat. *Let those that make them become like to them...*(18).

This association of silver and gold with idolatry becomes particularly suggestive in the context of Luke-Acts when we recall that Israel's vocation is described in the Benedictus as authentic worship (Luke

(16) *Apostelgeschichte*, 39.
(17) *Acts*, 201.
(18) Bagster translation; italics added.

1,74-75) and their archetypal sin is, in Stephen's résumé of their history, described as idolatry (Acts 7,40-43)([19]). If the healing of the lame man is meant to be an image of the end-time restoration of Israel, such an allusion to the rebellion which led to its paralysis would not be out of place. Israel, placing its hopes in "silver and gold", and therefore spiritually immobile, is now offered the means of true worship in the person of the Risen Lord.

(6) *The tension between passivity and activity.* The sixth "problematic" feature listed at the start was the contrast, perhaps even conflict, in the descriptions of the healing in vv. 7 and 8: i.e., v. 7 has Peter haul the man up by the hand; yet v. 8 has the man leaping up into a standing position. In v. 7 all the activity is Peter's: he takes hold of the man's right hand([20]) and raises him, and the man is apparently limp and passive as his feet and ankles are strengthened (*estereōthēsan*), whereas in v. 8, it is said that he leaps up into a standing position (*exallomenos estē*). Whether Luke is presenting two "takes" of the same moment or two moments in sequence, he could not strike a more vivid contrast between limp passivity and vigorous activity. That more may be going on here than simply a dramatic description of the cure is suggested in v. 16 of the interpretive speech which follows: "And his name, by faith in his name, has made this man strong [*estereōsen*] whom you see and know; and the faith which is through him [Jesus] has given this man this wholeness in the presence of you all". The faith of the man and the power of the name of Jesus—Luke is at pains to balance these factors in both members of the labored parallelism of this verse. This appears to be an effort to paraphrase in the speech the careful balance of passivity and activity portrayed in the narrative([21]).

([19]) Further echoes of this motif can be heard in Acts 17,29 (the divinity is not like silver or gold) and 19,23-28 (Paul's preaching about Jesus is seen as a threat to the business of the Ephesian silversmiths).

([20]) *Piazō* is always in the NT a verb describing aggressive seizure. See, for example, Acts 12,4, Herod's seizure of Peter, or 2 Cor 11,32, where the word describes the governor's intended seizure of Paul at Damascus.

([21]) Apart from references to the right hand of God, the only other place in Acts where *dexios* occurs is 2,25 (the quotation from Ps 16): "for he is on my right that I might not be shaken [*saleuthō*]". What the lame man experiences from the presence at his right hand is described in both v. 7 and v. 16 with the word *stereoō* ("strengthen, make firm"), precisely the opposite of *saleuō* ("shake, cause to waver"). The fact that Ps 16 (LXX Ps 15), a prayer

III. *Eleēmosynē* and *Hōraia*: Lucan wordplay?

If the previous discussion has opened up the possibility of there being a deliberate symbolic dimension in the healing narrative as well as in the apparent LXX references in some of Luke's diction, it may be appropriate here to note the likely symbolic valences of two other words used in the account—*eleēmosynē* ("alms") and *hōraia* (the name of the gate).

Given its Septuagintal use, the word for alms, *eleēmosynē* (used three times in our passage – vv. 2, 3, and 10), reinforces the sharp contrast between what the lame man is seeking (silver and gold) and what he gets (healing) in a remarkable pun. As elsewhere in the NT, the primary meaning of *eleēmosynē* in our passage is, of course, "alms". But if we examine connotations deriving from the LXX (such as we found in the cases of *hallomai* and *exallomai*), the result is highly suggestive. In the LXX, *eleēmosynē* is almost always to be rendered "mercy". And in the seven instances of the word in Psalms and Isaiah (rich lodes for early Christian language), *eleēmosynē* occurs exclusively as the mercy of God. See, for example, Ps 23,5 LXX ("He will receive blessing from God and mercy [*eleēmosynēn*] from God his Savior" – said of a pilgrim at the gates of the temple!); Ps 102,6 LXX ("The Lord executes mercy [*eleēmosynēn*] and judgment for all that are injured" – the preceding passage has portrayed the Lord as showing compassion through healing of diseases and forgiveness of sin); Isa 8,27 LXX ("For with judgment shall her captives be saved [*sōthēsetai*] and with mercy [*meta eleēmosynēs*]" – a restoration passage); Isa 28,17 LXX; and Isa 59,16 LXX. In Luke's telling of the story, therefore, the language is capable of a profoundly suggestive double meaning: the beggar has sought *eleēmosynē*, in the sense of mere "alms", and he receives quite another kind of *eleēmosynē*, "mercy" from his saving God (as in Ps 23,5 LXX and Isa 1,27 LXX)(22).

---

of an infirm person, may be applied to the resurrection of Jesus provides a good precedent for using physical healing as a sign of that resurrection.

Col 2,5 ("rejoicing to see your good order and the firmness [*to stereōma*] of your faith in Christ") provides an example of a link between firmness and faith in early Christian Greek—another reason for Luke to use *stereoō* for the healing in vv. 7 and 16.

(22) One need not look far for corroborating evidence of Luke's capacity

In view of these findings, the name of the gate, *Hōraia*, deserves a fresh look. As noted in our discussion of the gate's location, Jewish sources provide no evidence of any temple-area gate called by that name. In their entry under *hōraios, a, on*, Liddell-Scott-Jones give as the word's main meanings: "produces at the right season (*hōra*), seasonable, timely, esp. of fruits of the earth and animals"; "happening in due season, ripe"; of things, "beautiful or graceful". Thus in the classical use of the word, the temporal connotation of "seasonable" dominates. The LXX reflects the same range of meanings. There, *hōraios* describes trees (Gen 2,9; Jer 11,16; Dan 4,9), ripe fruit (Lev 23,40), the beauty of persons (Gen 26,7; 29,17; 39,6; Cant 1,16; 2,14; 6,3.5), speech (Cant 4,3), vessels (2 Chr 36,19), apparel (Isa 63,1), and the messianic king (Ps 44,3).

In the NT, besides the two occurrences in our passage, there are two others, Matt 23,27 (of the whited sepulchres) and Rom 10,15 (Isa 52,7 — *hōs hōraioi hoi podes tōn euangelizomenōn*, which Gingrich and Danker render "How timely is the arrival of those who bring joyful tidings")(23).

Given the temporal nuance of this word for Beautiful (i.e., the beauty that comes from being ripe, seasonable), it is not unreasonable to ask whether Luke—either using a rare gate-name not otherwise attested or providing the name himself—chose the name precisely for its connotations of ripeness(24). For in the speeches that

---

to pun. The next two speeches of Peter provide examples. The temple speech employs a double entendre on *anistēmi*; in 3,26 *anastēsas* reinterprets *anastēsei* of v. 22 (the Deut 18,15 quotation) in a way that employs both meanings of the word—prophetic call and resurrection (Jesus was definitively "raised up" as Prophet-like-Moses when he was raised up in the resurrection). The other nearby example occurs in chap. 4—the word play on *sōzō* already discussed above, in the introduction. (For a more complete treatment of these points, see the material cited in n. 11.)

(23) Second edition of BAG, 896. It may be pressing too hard to suggest a connection between this version of Isa 52,7 and the healing of feet at a gate called *hōraia*, but it is significant that the lexicographers spontaneously emphasize the "seasonal" connotation of the word in their translation of *hōraios* here.

(24) The fact that *hōra* ("hour") is used in v. 1, just prior to the first mention of *hōraia* in v. 2, makes it plausible that Luke used *hōraia* conscious of its temporal root.

In his discussion of the name, J. LIGHTFOOT, *A Commentary on the New Testament from Talmud and Hebraica* (5 vols.; Grand Rapids, MI 1979;

precede and follow this healing, Peter proclaims that times have indeed come to a ripeness—the signs of Joel's "last days" (Acts 2,17-20) are unfolding and, indeed, "all the prophets from Samuel on have announced these days" (3,24). Further, the listeners are invited to a repentance and conversion that will lead them to experience "times of refreshment" and facilitate another phase of the "restoration of all" (vv. 19-21) – apocalyptic language which Luke uses to describe the Christians' participation in the end-time gifts already inaugurated by the resurrection and the outpouring of the Spirit(25). Finally, in the larger context of Acts, the healing of the temple cripple is one of the end-time "signs and wonders" done through the apostles (see 4,16.22; 2,19.22.43; 6,8; 7,36).

Conclusion

The story in Acts 3 about the healing of the beggar at the Beautiful Gate includes at least six elements that call attention to themselves. Taken together, they suggest that Luke tells the story with symbolic intent. The six elements are (1) the time notice of the ninth hour, (2) the problematic location of the gate, (3) the preoccupation with the focusing of attention (vv. 4,5,10, and 12), (4) the repetitive references to leaping, (5) the OT resonance of "silver and gold", and (6) the remarkable passive/active shift in vv. 7-8a. Considered within the context of Luke–Acts, these elements, supported by what appears to be word play in the use of *eleēmosynē* and *hōraia*, suggest that Luke presents this healing account as a kind of parable in action, an "acting out" of precisely what is happening in the initial chapters of Acts. The creation of the Christian community in Jerusalem after Pentecost begins to fulfill the ancient hope for an end-time restoration of Israel. In this movement from paralysis to praise, the story illustrates as well the role of the apostles in the end-time people of God: as they act and speak in the name of Jesus risen, they mediate the power of God and they speak with the authority of the Prophet-like-Moses.

---

reprinted from the 1859 ed.) 4. 38, remarks that "anyone would imagine" that the word is related to *hōra*.

(25) Again, these assertions rest upon an interpretation of the speech provided in the works cited in n. 11.

So interpreted, Acts 3,1-10 illustrates well the observation of Martin Hengel: "Luke, with his 'dramatic episodic style' (Haenchen), stood in the broad tradition of Hellenistic historiography which sought to bring historical reality vividly before the eyes of the reader by concentrating on particular paradigmatic events"([26]).

Creighton University
Omaha, NE 68178
U.S.A.

Dennis HAMM, S.J.

SOMMAIRE

Actes 3,1-10, qui nous raconte la guérison de l'impotent de naissance, est plus qu'un simple exemple du ministère apostolique de guérison. C'est aussi un «récit mimé» symbolique de la signification des événements des premiers chapitres des Actes. Dans le contexte plus large de ces chapitres, spécialement tels que les interpréte le discours d'Actes 3, Luc met en scène la guérison comme une représentation de la restauration eschatologique d'Israël par Dieu dans la création, à la Pentecôte, de la communauté chrétienne de Jérusalem.

Passant en revue les indices proprement lucaniens dans l'histoire elle-même — la notation temporelle, la localisation de la Porte, la fixation du regard, les références répétées aux sauts, le changement dramatique du passif à l'actif — Hamm interprète le sens qu'apportent ces éléments narratifs à l'intérieur de la structure des Actes lucaniens eux-mêmes et la façon dont ils reprennent des résonances de la source préférée de Luc, la LXX.

Une attention particulière est portée aux allusions vétéro-testamentaires et aux jeux sur les mots impliquant saut, argent et or, *eleēmosynē*, et *hōraia*.

([26]) M. HENGEL, *Acts and the History of Early Christianity* (Philadelphia 1980) 55-56.

The Function of Josh 7,1–8,29 in the Deuteronomistic History

One point does seem clear about Josh 7,1–8,29, the "Ai-Achan complex" (hereafter AAC). In its focus on the circumstances surrounding Israel's eventual capture of Ai, this segment stands out from its context as a well-delimited unit. Beyond this, however, matters become much less certain. For one thing, scholars have long been divided concerning the extent of the Deuteronomistic redactional intervention in the unit—particularly in 7,1-26. For some, the Deuteronomistic element here is minimal; the Deuteronomist has taken over a pre-existing account with only minimal amplifications of his own, e.g., in 8,1-2(1). For others—and this seems to be the contemporary trend—the unit is largely, if not entirely, a Deuteronomistic composition(2). In the face of such divergence, a cautious "minimalizing" approach to the question seems preferable. Specifically, one should designate a given verse(-part) of Josh 7,1–8,29 "Deuteronomistic" only when: 1) its formulations can be paralleled in Deuteronomy and/or those passages of the "Former Prophets" generally recognized as "Deuteronomistic" (e.g., Josh 23; 1 Kgs 8,14-56; 2 Kgs 17,7-20, etc.), and 2) appear distinctive *vis-à-vis* the non-Deuteronomi(sti)c portions of the OT. When such an approach is followed, one arrives at a relatively restricted "Deuteronomistic" stratum in the AAC which I would specify as: Josh

(1) Among those explicitly denying any significant Deuteronomistic element in Josh 7,1-26(–8,1-29) are: M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (Tübingen ³1967) 42 and J.M. MILLER–G.M. TUCKER, *Joshua* (CNEB; Cambridge 1974) 61.

(2) E.g., A.I. ARANA, "La redacción deuteronomista del libro de Josué", *Scriptorium Victoriense* 28 (1981) 5-38, 17-20; R.G. BOLING–G.E. WRIGHT, *Joshua* (AB 6; Garden City, N.Y. 1982) 220-230 and B. PECKHAM, "The Composition of Joshua 3–4", *CBQ* 46 (1984) 413-434, esp. 427, n. 23 and 429. The two latter authors in fact partition the AAC between two Deuteronomistic hands.

7,1b.5b^{b}.7b.9b.11b^{a}.12b.13b^{b}.15b^{a}25b.26b^{a}; 8,1a^{b}b^{b}.2a.7b.14a.18a^{b}.27. 29a(3).

Opting for a greater or lesser Deuteronomistic redactional element in the AAC does not, however, exhaust the matter of what might be called the "Deuteronomisticity" of the passage. This is the case because whether the Deuteronomist(4) took over the unit pretty much as he found it or, on the contrary, largely composed it himself, the question remains of what he intends by presenting this particular story, given his character as a selective narrator of Israel's past who seems to operate with deliberation in recounting one event while passing over others(5). It is this question of the place and function of the AAC within the overall purposes of the Deuteronomistic History (hereafter Dtr) which will be my primary concern in what follows.

I begin my considerations by noting the overall movement of the AAC. Underlying the narrative as a whole one may discern the following tripartite schema:

(3) I hope to publish the evidence for this delimitation elsewhere. In this study I leave out of account both the pre-Deuteronomistic *Vorgeschichte* and the (possible) post-Deuteronomistic *Nachgeschichte* of the AAC—see the Joshua commentaries on this point.

(4) Throughout this study I shall work with M. Noth's conception of a single (main) Exilic Deuteronomistic redactor for Deuteronomy-Kings. I continue to see this conception as more adequate than the various alternative approaches to the composition-history of Dtr that have been proposed since Noth (F. M. Cross; R. Smend). Recently it has received powerful new support from H.-D. HOFFMANN, *Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung* (ATANT 66; Zürich 1980).

(5) In this connection one may recall the work of various authors of the last two decades who show how a number of (basically) pre-Deuteronomistic texts in Dtr do fulfill important functions within its overall movement and message, e.g.: D. J. MCCARTHY, "II Samuel 7 and the Structure of the Deuteronomic History", *JBL* 84 (1965) 131-138; H. TIMM, "Die Ladeerzählung (1. Sam. 4–6; 2 Sam. 6) und das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks", *EvT* 26 (1966) 509-526; W. E. LEMKE, "The Way of Obedience: I Kings 13 and the Structure of the Deuteronomistic History", *Magnalia Dei. Essays on the Bible and Archeology in Memory of G. Ernest Wright* (ed. F. M. CROSS *et al.*) (Garden City, N.Y. 1976) 301-326; G. HENTSCHEL, *Die Elijaerzählungen* (Erfurter Theologische Studien 33; Leipzig 1977) 237-242; A. L. LAFFEY, *A Study of the Literary Function of 2 Samuel 7 in the Deuteronomistic History* (Rome 1981); C. T. BEGG, "2 Kgs 20:12-19 as an Element of the Deuteronomistic History", *CBQ* 48 (1986) 27-38.

- *defection-disaster*: Israel's sin, Yahweh's anger, defeat for Israel (7,1-5).

- *interlude-return*: Israel eliminates the cause of Yahweh's wrath (7,6-26).

- *restoration-triumph*: Yahweh's reaffirmation of his solidarity with Israel enables her to reverse her earlier defeat (8,1-29).

The above schema is readily recognizable behind many other narratives in Dtr. This is the case first of all with the two great narratives of the book of Deuteronomy, i.e.:

Deut 1,19–3,11(6)

- *defection-disaster*: Israel's sin, Yahweh's anger, defeat for Israel (1,19-46).

- *interlude-return*: elimination of object of Yahweh's wrath, i.e. the whole adult Exodus generation (2,1-16).

- *restoration-triumph*: Yahweh's support for Israel reaffirmed; Israel defeats Sihon and Og (2,17–3,11).

Deut 9,7b–10,11(7)

- *defection-disaster*: Israel's sin with the calf; Yahweh's anger, threat to exterminate Israel (9,7b-16, cf. 9,22-24).

- *interlude-return*: elimination of calf as object of Yahweh's wrath; appeal to Yahweh by Moses (9,17-21.25-29).

- *restoration-triumph*: Yahweh's renewed solidarity with Israel manifested; Yahweh commands resumption of movement towards promised land (10,1-11).

Subsequently, the schema recurs with special frequency in Dtr's narrative of the Judges period (Judg 2–1 Sam 12)(8), see e.g., Judg 2, 11-18 (introduction to the period); 6,1–7,23 (activities of Gideon); 10,6–11,33(40) (activities of Jephthah); 20,1-48 (Israel's war with Gibeah); 1 Sam 7,3-11 (Samuel's campaign against the Philistines).

In Dtr's period of the monarchy, on the other hand, the schema is not so evident. Here, history seems to move in more linear and

(6) Deut 3,12-29 can be seen as a series of appendixes rounding off this segment.

(7) For the delimitation of this text from its context, see the commentaries.

(8) For this delimitation of the "Judges period" in Dtr, see NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 5-6.

irreversible fashion towards its catastrophic finale(9). One may, however, recognize certain reminiscences of the schema, particularly in the extended accounts of Hezekiah and Josiah. For the former we have mention of the Assyrian threat, appeal by the king and Yahweh's salvific intervention (2 Kgs 18,17–19,37; cf. the reference to the elimination of offending cultic objects in 18,3-4). In the case of Josiah there is reference to Israel's sin, Yahweh's wrath and intended destruction of the people (2 Kgs 22,11-20), followed by a great "return" to Yahweh by Israel involving a thorough-going cultic reform (2 Kgs 23,1-25). Here, however, the characteristic final movement of the schema is strikingly absent, i.e. there is no mention of Israel's being restored to Yahweh's favor. Rather, 2 Kgs 23, 26-27 states that, all Josiah's efforts notwithstanding, the divine wrath evoked by Manasseh's earlier sins (see 2 Kgs 21) did not "turn away"—a state of affairs calling for further consideration, *vide infra*(10). Thus also in Dtr's account of the monarchical period the schema in question is not altogether absent.

The schema of defection-disaster/return/restoration thus appears as something characteristic for the Deuteronomist's entire presentation. And so, one can readily understand why the Deuteronomist would have taken over (or, alternatively, himself composed) the AAC which so well exemplifies the schema and which, as such, further enables him to assimilate the period of the Conquest to the Mosaic, Judges (and monarchical) eras, and thereby give his work an added unity.

It has now, however, to be further noted that the correspondence between the ACC and the various other instances of the schema cited is not simply that of a formal, rather general sequence. Rather, the texts in question exhibit a whole range of affinities in motif and terminology which serve to accentuate their common pertaining to a pattern deliberately employed by the Deuteronomist and intended by him to be recognized as such by his readers. I shall

(9) This observation leads G. FOHRER, *Introduction to the Old Testament* (London 1976) 194, to deny the existence of a "Deuteronomistic history" that included both Judges and Kings.

(10) Several further instances of the schema on a smaller scale may be noted in Dtr's monarchical period, i.e.: Nathan's confrontation with David over the latter's sin (2 Sam 12); the revenge of the Gibeonites (2 Sam 21,1-9); David's census (2 Sam 24) and Yahweh's deliverance of sinful Israel from the Syrians on the appeal of King Jehohaz (2 Kgs 13,2-7).

now try to substantiate this affirmation *via* a more detailed comparison of the AAC with several of the above texts.

1) *Josh 7,1-8,29 and Deut 1,19-3,11*: I begin with Deut 1,19-3,11, the account of Israel's initial attempt to penetrate the land(11). When the movement of this text and that of the AAC is compared in detail, a whole series of specific common features emerge, i.e.: Both open with a dispatch of spies and a report by them (Josh 7, 2-3; Deut 1,22-25). Both next relate an advance by Israel which ends in a rout and pursuit by the enemy to which Israel responds with a "lament" before Yahweh (Josh 7,4-9; Deut 1,43-46). Each refers to Yahweh's anger towards the people (Josh 7,1; Deut 1,34.40), evoked by their disobedience (Josh 7,1.10-11; Deut 1,34-40). Likewise both have Yahweh refer to his no longer "being with" the people (Josh 7,12; Deut 1,42). In each case the guilty party makes a confession of sin (Josh 7,20-21; Deut 1,41) which, however, does not lead to their exoneration. The two accounts rather emphasize the necessity of a total elimination of the guilty as precondition for any possible upswing in Israel's fortunes (Josh 7,24-26a; Deut 1,46-2,16). Once this happens, both relate a word of Yahweh enjoining the people to advance against the enemy and assuring them of his support in this venture (Josh 8,1-2; Deut 2,19.24). Finally, both use a rather similar schema to recount Israel's now victorious advance, i.e.:

- enemy advances towards Israel (Josh 8,14-16; Deut 2,32; 3,1).
- defeat of enemy by Israel (Josh 8,22-23; Deut 2,33; 3,2).
- application of the *ḥerem* to enemy population (Josh 8,25-26; Deut 2,34; 3,3-6).
- taking of enemy cattle as spoil (Josh 8,27; Deut 2,35; 3,7).

The numerous foregoing contentual correspondences are still further accentuated by the terminological affinities between the two passages. Among the latter may be noted:

- both use the phrase "melt the heart" with reference to Is-

(11) On Deut 1,19-3,11 see e.g., NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 31-36; N. LOHFINK, "Darstellungskunst und Theologie in Dtn 1,6-3,29", *Bib* 41 (1960) 105-134; W. L. MORAN, "The End of the Unholy War and the Anti-Exodus", *Bib* 44 (1963) 333-342.

rael itself in the context of a "holy war" (Josh 7,5, *mss* niphal; Deut 1,28, *mss* hiphil);

- both have the collocation *ʿlh + rgl* in the description of the spies' activities (Josh 7,2; Deut 1,24);

- the similarities in the two passages' accounts of Israel's victorious advances are especially striking; compare Josh 8,1b-2a and Deut 3,2 (the divine directive to advance); Josh 8,14 and Deut 3,1 (movement of the enemy king) and Josh 8,27 and Deut 2,35; 3,7 (spoil-taking by Israel).

All these many similarities of motif and terminology can hardly be simply accidental. On the contrary, it seems clear that the two accounts are intended to be seen as pendants. But what then was the Deuteronomist's intention in this? Why does he present two so parallel narratives at distinct points in his account, i.e. one at the very start of Israel's penetration into the land, the other well into the occupation of the Cisjordan? I suggest that the Deuteronomist's primary intention here was to reinforce, through repetition, several lessons which the two stories in their similarities point up and which he was particularly concerned to communicate to his readers. Several such "lessons" may be distinguished. First, what is intimated initially through the story of Deut 1,19–3,11 and then reiterated by that of Josh 7,1–8,29 is that, throughout history, Israel's hold on its land in the face of pressure from foreign peoples was never a "sure thing". The reason for the Deuteronomist's emphasis on this particular lesson for his Exilic audience is not far to seek. Thereby he wants them to see that their own incapacity to hold onto the land in the face of foreign assaults was not at all inconceivable or unforeseeable in terms of Israel's earlier history. And this recognition would, in the Deuteronomist's intention, engender another on the part of his Exilic readers, i.e. just as with the Mosaic and Conquest generations, their own being routed off their land was no "accident" or misfortune, but a consequence of Yahweh's wrath and withdrawal of support, themselves evoked by their disobedience to his commands. In their similarities the two stories inculcate still another lesson, however: defeat from off the land need not be final. With Yahweh's help, such defeat can be turned into triumphant occupation of the land. This is what happened for the people of Moses' and Joshua's time, and it could—so we understand—happen again, now in the Exile. But for that to come about—and this is the final lesson of the two

stories in their similarities—the guilty among the people must first be totally eliminated, while those who survive them must proceed with meticulous obedience to Yahweh's commands in reasserting themselves in the land (note the emphasis on the correspondence of divine directive and human execution throughout both Deut 2,17-3,11 and Josh 8,1-29). To the Exilic readers of Dtr the implication here would be that they—like the Exodus generation and like Achan and his house—are doomed to be wiped out from off the land. For their children however there is the prospect of new victory and re-possession of the land.

2) *Josh 7,1-8,29 and Deut 9,7-10,11*: Our next text for comparison is the account of Israel's sin at Horeb in Deut 9,7b-10,11 (12). Here, the parallelisms of motif and terminology are not as striking as with Deut 1,19-3,11. Deut 9,7b-10,11 and the AAC do, on the other hand, exhibit a number of common features absent in Deut 1,19-3,11. Thus, both use the term "destroy" (*hšmd*) with an offending entity as object (Josh 7,9; Deut 9,8.14.19.20.25; 10,10), just as both speak of the possibility of Israel's "name" being obliterated (Josh 7,9; Deut 9,14). Again, the two texts refer to a "burning with fire" as means of eliminating that which had evoked Yahweh's wrath (Josh 7,16.25; Deut 9,21 (13)). Finally, and most importantly, both passages focus attention on the activity of Israel's leader (Moses or Joshua) who, in face of a threat to the people's existence, takes the initiative in interceding—efficaciously—with Yahweh for them (Josh 7,6-9; Deut 9,18-20.25-29). In both intercessions, moreover, the question of Yahweh's prestige among the nations should Israel be annihilated is evoked (Josh 7,9; Deut 9,28).

In their similarities the narratives of Deut 9,7-10,11 and Josh 7,1-8,29 serve to underscore some of the same lessons of relevance to the Deuteronomist's Exilic audience as do those between the latter and Deut 1,19-3,11, i.e. Israel's standing liability to Yahweh's wrath and annihilatory punishment in the event of disobedience, the necessity of thorough-going elimination from Israel's midst of all that

(12) On this segment, see e.g., G. MINETTE DE TILLESSE, "Sections 'tu' et sections 'vous' dans le Deutéronome", *VT* 12 (1962) 29-87; F. GARCÍA LÓPEZ, *Analyse littéraire de Deutéronome, V-XI* (Jerusalem 1978) 18-30.

(13) On this text, see C. T. BEGG, "The Destruction of the Calf (Exod 32,30/Deut 9,21)", *Das Deuteronomium* (Hsgr. N. LOHFINK) (BETL LXVIII; Leuven 1985) 208-251.

offends Yahweh, and finally the hope that, if this be done, Yahweh will reaffirm his solidarity with and support for his people—just as he is, in fact, shown doing in all three stories. At the same time, by way of the one distinctive communality of the AAC and Deut 9,7b–10,11 over against Deut 1,19–3,11, i.e. the intercessory activity undertaken by Israel's leader, the Deuteronomist wants to highlight an additional thought for his Exilic audience. In the face of grave threat to Israel's existence, Moses and Joshua had ventured an appeal to Yahweh and were heard in their doing this. Inspired by their example, should not the Israelites of the Exile attempt—the implication would be—a like appeal in their own menacing situation? What is being suggested then by the reiteration of the "intercession motif" of Deut 9,7b–10,11 in the AAC is that, beyond the removal of everything and everyone offensive to Yahweh (as intimated already in Deut 1,19–3,11), the exiles further need to undertake the same sort of urgent appeal to him as had Moses and Joshua.

In summary then the parallelism between the AAC and the two great narratives of Deuteronomy serves to closely associate the two periods of the Deuteronomist's history as ones characterized by the same key factors (Israel's disobedience; wrath and punishment by Yahweh; intercession, elimination of the offending entity, reestablishment of solidarity between Yahweh and the people, eventual triumph for Israel with Yahweh's support). In addition, especially the common intercession motif in the AAC and Deut 9,7b–10,11 helps link and parallel Joshua and Moses as leaders of the two periods—this in line with a dominant interest throughout the books of Deuteronomy and Joshua(14).

The AAC does not, however, only look back to what precedes. To an even greater extent, it serves to anticipate and prepare the following Judges period in Dtr where, as noted above, the underlying schema exemplified by the AAC really comes into its own. I cannot examine all the relevant narratives of the Judges period here. I would, however, like to briefly consider two representative texts from Judges in order to point up the detailed parallelisms of motif and terminology existing between them and the AAC.

(14) On this point, see N. Lohfink, "Die deuteronomische Darstellung des Übergangs der Führung Israels von Moses auf Josue", *Scholastik* 37 (1962) 32-44.

3) *Josh 7,1–8,29 and Judg 10,6–11,33*: My first text is the account of Jephthah's subduing the Ammonite menace in Judg 10,6–11,33([15]). The following specific affinities between this passage and the AAC may be noted:

- notice on Israel's wrongdoing (Josh 7,1a; Judg 10,6);
- mention of Yahweh's wrath (*ḥrh 'p YHWH*, Josh 7,1b; Judg 10,7);
- account of Israel's defeat (Josh 7,2-5; Judg 10,7b-9);
- appeal to Yahweh (Josh 7,6-9; 10,10);
- response by Yahweh refusing further support for Israel, whether conditionally (so Josh 7,12) or unconditionally (so Judg 10,13b);
- removal of offending entity by Israel (Josh 7,24-26; Judg 10,16)([16]);
- Yahweh confirms Israel's leader (Josh 8,1-2; Judg 11,29);
- Israel's final victory over enemy (Josh 8,3-29; Judg 11,32-33).

From this comparison it appears that the complex of themes identified in our treatment of Josh 7,1–8,29 and the two texts of Deuteronomy, i.e. Israel's disobedience, Yahweh's wrath, defeat of Israel, appeal to Yahweh, eventual triumph for Israel, all recur in Judg 10,6–11,33. At the same time, the Judges text does give several of these elements a new twist. E.g., in contrast to Deuteronomy and Joshua where the leader makes appeal for the people, here the people themselves appeal to Yahweh out of their situation of oppression. This presentation, of course, reflects the situation of the Judges-era in contrast to that of the Mosaic and Conquest periods as one in which Israel experienced leaderless interludes. But the presentation might further be seen as suggestive of the Exilic time when Israel again lacked leaders like Moses and Joshua. The depiction in Judg 10,6–11,33 could, accordingly, represent an implicit appeal to the leaderless people of the Exile to undertake the so necessary appeal to Yahweh themselves—just as had their forebears of the Judges

([15]) This text concludes with one further element, i.e. the sacrifice of Jephthah's daughter in Judg 11,34-40.

([16]) Note that in Judg 10,16 the verb used of Israel's eliminatory action, i.e. *hsyr*, is the same employed by Yahweh in his demand that Israel "put away" the devoted things in Josh 7,13.

era who likewise lacked a Moses or Joshua to do this for them. Also distinctive in Judg 10,6–11,33 is the urgency/insistence of the appeal to Yahweh. Here, Yahweh responds (10,11-14) to the people's initial confession of sin (10,10) with a seeming refusal to intervene for them. The people are not, however, put off by this. They simply reiterate their confession, joining to it an explicit appeal (10,15) to which Yahweh, once they have removed their idols, does now answer favorably (10,16). Such a presentation, seen in relation to the Deuteronomist's situation, appears as an unspoken exhortation to the exiles to persevere in their appeals to Yahweh, notwithstanding Yahweh's seeming unresponsiveness. We note finally that, in Judg 10,6–11,33, a leader who will effect Israel's deliverance from its enemy does finally arise. Leaderless Israel in the Exile, one could understand from this, might hope for a like development if it persists in appeal to Yahweh.

4) *Josh 7,1–8,29 and Judg 20,1-48*: My second text from the Judges period is Judg 20, the account of Israel's campaign against Gibeah, particularly vv. 18-48. Here again, we recognize the familiar overall sequence of initial defeat, appeal to Yahweh and ultimate victory for Israel. In addition, however, as R. Boling points out, the two texts likewise evidence a whole series of particularly close parallels of content and phraseology(17). Only a sample of these can be mentioned here. In both, Israel's larger force is initially routed by a much smaller one (Josh 7,4; Judg 20,15-25). Both specify that Israel's penitential rites following its defeat lasted "until evening" (Josh 7,6; Judg 20,26). In both texts Yahweh responds to Israel's gestures with the directive "go up" and the assurance that he will deliver the enemy into Israel's hand (Josh 8,1; Judg 20,28). In each the overthrow of the hostile city is accomplished by means of a quite similar ruse, i.e. while the enemy ventures out of its city to pursue the main body of Israel's army in feigned flight, an ambush detachment seizes the city and burns it, whereupon the "fleeing" Israelites turn on their pursuers and, along with their fellows coming out of the captured city, slaughter them (Josh 8,3-29; Judg 20,29-48).

In their similarities the narratives of Josh 7,1–8,29 and Judg 20,1-48 want to further inculcate one of the Deuteronomist's key les-

(17) *Joshua*, 236-242.

sons, i.e. at any and all moments of Israel's history, defeat can be reversed when Israel turns to Yahweh and Yahweh renews his support. At the same time Judg 20 exhibits several features in common with Judg 10,6–11,33 and against the AAC which are explainable here too in terms of the particular conditions of the Judges-era. So, it is not an individual leader who conducts the appeal to Yahweh after the defeat, but the people as a whole (Judg 20,26). Similarly, such appeal has to be made, not once, but several times (see Israel's triple plea to Yahweh in Judg 20,18.23.26-28). This last common feature to Judg 10,6–11,33 and 20 emphasizes, once again, the need—of such relevance in the Exilic situation—for perseverance in appeal to Yahweh.

The AAC thus exhibits affinities, both overall and in particular, with various narratives of the Judges period. These affinities are significant in that, through them, the Deuteronomist's presentation of the Conquest era—which is otherwise largely a record of unbroken triumph by a faithful Israel—comes to foreshadow the very different features (i.e. repeated defection-defeat and their sequels) which will characterize the following Judges period. It is then especially the AAC in Dtr's book of Joshua which serves to tie together the two periods, just as it likewise helps link up the Mosaic and Conquest eras.

5) *Josh 7,1–8,29 and 2 Kgs 22,3–23,25*: At this point I return to the problem posed by the fact that the schema underlying the AAC is not so evident in the narratives of the Kings-period in Dtr as in those of the three preceding eras. The problem arises above all in connection with the presentation of Josiah's reign in 2 Kgs 22,3–23,25 (18). Here, as mentioned, we do indeed find elements of the schema of the AAC, i.e. references to Israel's sin, Yahweh's wrath and impending punishment (2 Kgs 22,11-20), followed by an account of Josiah's comprehensive elimination of everything offensive to Yahweh (2 Kgs 23,1-25) (19). Thereafter, however, we do not

(18) On this text see e.g., HOFFMANN, *Reform*, 169-270; H. SPIECKERMANN, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (FRLANT 129; Göttingen 1982) 30-160; C. LEVIN, "Joschija im deuteronomistischen Geschichtswerk", *ZAW* 96 (1984) 351-371; N. LOHFINK, "Zum neueren Diskussion über 2 Kön 22-23", *Das Deuteronomium* (Hsgr. N. LOHFINK) (BETL LXVIII; Leuven 1985) 24-48.

(19) One element which, in view of its repeated previous occurrences in

meet the expected final movement of the schema, i.e. mention of Yahweh's renewed favor towards the people and removal of the threat facing them. Instead in 2 Kgs 23,26–25,30 we have record of a whole series of disasters which befell Judah subsequent to Josiah's reform, this concluding with a brief and quite low-key notice on the release of Jehoiachin in 2 Kgs 25,27-30([20]). The peculiarity of this state of affairs is underscored by the fact that there do exist several specific contacts between the AAC with its full-blown positive conclusion and the presentation of 2 Kgs 22–25 with its quite opposite finale. Several of these contacts have been noted by R. D. Nelson([21]). In both accounts, e.g., the leading figure is said to "tear" (*gr'*) his clothes in the face of a menacing situation (Josh 7,6; 2 Kgs 22,11.19)([22]). Again, in both "fire" is used to eliminate objects offensive to Yahweh (Josh 7,15.25; 2 Kgs 23,4.6.16.20). These contacts serve to set up a certain parallelism between Joshua, Israel's first leader in the land and Josiah, her last significant ruler prior to the loss of the land. At the same time, however, there is one additional terminological link between the AAC and 2 Kgs 22–23(24–25), not mentioned by Nelson, which seems of particular significance. In both narratives, following the account of the removal of the offending entities from Israel's midst, we meet a use of the formula *šub YHWH mēḥᵃrōn 'apō (haggadōl)* (Josh 7,26; 2 Kgs 23,26)([23]). Whereas, however, the expression is used affirmatively in Joshua, in Kings it appears in a negation: "nevertheless, Yahweh did *not* turn from his (great) wrath". In other words, a thorough-going purgation of all objectionable entities, which in Joshua's day was sufficient to evoke withdrawal of Yahweh's wrath, now in Josiah's time, no longer is so. The question this raises is: what does the Deuteronomist

---

similar contexts in Dtr, one might well expect to encounter in 2 Kgs 22–23, but does not in fact find there is an intercession to Yahweh on the part of either Josiah himself or the prophetess Huldah in the face of the threat hanging over the people. For more on the significance of this point, see C. T. BEGG, "A Bible Mystery: the Absence of Jeremiah in the Deuteronomistic History", *Irish Biblical Studies* 7 (1985) 139-164.

([20]) On this text see most recently, J. D. LEVENSON, "The Last Four Verses in Kings", *JBL* 103 (1984) 353-361.

([21]) "Josiah in the Book of Joshua", *JBL* 100 (1981) 531-540.

([22]) Note, however, that the word for "clothes" differs in the two texts: Joshua has *śmlt*, Kings rather *bgdym*.

([23]) The only other occurrence of this formula in Dtr is in Deut 13,16.

intend with this striking, and surely deliberate, reversal of the formulation of Josh 7,26 in 2 Kgs 23,26? On the one hand, it is clear that with the latter text a new stage has been reached with Israel's life on the land, one in which appeasement of Yahweh's wrath is not so readily obtainable as formerly. But then, is the statement of 2 Kgs 23,26 (together with its sequels in 2 Kgs 23,27–25,30) meant by the Deuteronomist as something definitive which allows simply for resignation?

I suggest that another understanding of the Deuteronomist's intentions is possible here. On the one hand, the Deuteronomist was writing at a moment when he had nothing definite to relate of any clear upturn in Israel's fortunes as a people. On the other hand, the general and particular affinities between 2 Kgs 22–23 and the preceding narratives of Dtr just treated(24) do seem designed to point readers of the former back to the latter for possible clues and intimations about Israel's future. The reader of 2 Kgs 22–23 will, e.g., recall the sequence of Deut 1,19–3,11. There, Yahweh disregards the confession of sin by the Exodus generation, their resolve to do his bidding henceforth (Deut 1,41), as well as their "weeping" before him after defeat (1,45); all that in no way averts the announced annihilation of the generation outside the land (2,14-16). Their children, however, are preserved to advance triumphantly into the land (2,17–3,11). The Deuteronomist's Exilic readers, recognizing the similarities between his portrayal of the fate of the Exodus generation and their own—Josiah's admission of sin (2 Kgs 22,13), his "weeping" before Yahweh (22,19), his committing his people to obey Yahweh henceforth (2 Kgs 23,1-3) are no more availing than were the actions of that earlier generation—might still go on to think of what happened with the children of the lost Exodus generation and so conceive a similar hope for their own offspring. Again, in the previous narratives treated, elimination of the objects of Yahweh's wrath does eventually lead to Yahweh's realigning himself with the people and enabling a leader who overcomes the threat facing them. But now,

(24) The similarities here are not limited to those between Josh 7,1–8,29 and 2 Kgs 22–23. In 2 Kgs 22,19, e.g., reference is made to Josiah's having "wept before Yahweh", just as the doomed Mosaic generation is said to do in Deut 1,45. Again, Josiah's various measures against the prohibited cult objects parallel Moses' actions against the calf in Deut 9,21—see the study cited in n. 13.

in the presentation of 2 Kgs 22–23 the offending entities have been disposed of in a thorough-going way. Given that fact, however, would not an Exilic reader, conscious of the movement of the Deuteronomist's previous narratives, be led to the expectation that, sometime in the future, that movement would once again reach its familiar term? I suggest then that, through the various features of his presentation in 2 Kgs 22–23, the Deuteronomist is pointing readers back to his previous, similar narratives in order that they may find in them intimations and clues as to what their future could be, a future which he leaves, as such, quite open and indeterminate. Such a possibility might be worth consideration in discussions of the Deuteronomist's "kerygma"([25]).

I conclude very briefly. I have represented the AAC as a key connective element within the whole vast construction of Dtr. Specifically, the text points one back, in its overall movement as well as particular motifs and terminology, to the Mosaic period, while likewise directing us forward to the Judges and royal periods. In so doing, it helps assimilate the period of the Conquest—which otherwise stands out from the other three main periods of Dtr's history dominated as they are by defection, divine wrath and disaster—to the eras that precede and follow. In the same line, it serves to establish parallelism between Joshua and other great figures of Dtr's story, Moses and Josiah in particular, in this too playing a unifying role within Dtr as a whole. These recognitions remain—and deserve due attention—whatever one may conclude concerning the extent of Deuteronomistic intervention in the actual wording of the AAC.

Caldwell Hall, Box 151
Catholic University of America
Washington, D.C. 20064

Christopher T. BEGG

([25]) On this subject see e.g., H. W. WOLFF, "Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks", *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Theologische Bücherei 22; München 1964) 308-324; W. BRUEGGEMANN, "The Kerygma of the Deuteronomic Historian: Gospel for Exiles", *Int* 22 (1968) 387-402; N. LOHFINK, "Kerygmata des deuteronomistischen Geschichtswerks", *Die Botschaft und die Boten* (FS. H. W. WOLFF [Hsgr. J. JEREMIAS–L. PERLITT]) (Neukirchen-Vluyn 1981) 85-100.

SOMMAIRE

Jos 7,1–8,29, l'"ensemble Ai-Achan", constitue une unité bien définie, facilement délimitable à partir de son contexte. Il y eût un débat important—et des désaccords—entre les exégètes sur la part à attribuer à l'intervention rédactionnelle du deutéronomiste dans la terminologie du passage. On a accordé moins d'attention à déterminer ce que l'ensemble Ai-Achan apporte comme contribution aux intentions et aux insistances du Dtr—qu'on prenne cet ensemble comme adopté sans changements par le deutéronomiste, ou qu'on le considère en grande partie composé par lui. En comparant Jos 7,1–8,29 avec d'autres narratifs-clés du Dtr, tant en ce qui concerne leur structure sous-jacente que leurs affinités spécifiques de termes ou de motifs, je tente de montrer que l'ensemble Ai-Achan remplit, de fait, une fonction importante dans Dtr pris comme une totalité: il sert à assimiler la conquête aux autres périodes de l'histoire, et il renforce plusieurs leçons majeures que le deutéronomiste veut inculquer à son auditoire exilique. Ces résultats sur Jos 7,1–8,29 doivent être pris en compte, quelle que soit l'opinion de chacun sur l'importance de l'activité rédactionnelle du deutéronomiste dans cette unité.

ANIMADVERSIONES

La mission de Pierre et celle de Jean: note philologique sur Jean 21

Après que Thomas a reconnu Jésus ressuscité, Jean donne à son évangile, au chapitre 20, une conclusion qui tient en deux versets, 30 et 31: «Jésus fit un grand nombre d'autres signes, πολλὰ καὶ ἄλλα σημεῖα, qui ne se trouvent pas écrits dans le présent livre, ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ». Ainsi est complétée et parachevée l'œuvre des synoptiques. Pour ses lecteurs, Jean ajoute une dernière phrase: «Les présents signes se trouvent écrits pour que vous veniez à croire[1] que Jésus est le Christ, Fils de Dieu, et pour que, avec votre foi, vous possédiez la vie en son nom».

De fait, cette conclusion ne met pas le point final au dernier évangile: elle est suivie d'un vingt-et-unième chapitre, un appendice qui est sans doute de la main de Jean mais ne l'est pas tout entier. Si, comme il est probable, il a écrit les versets 1 à 23, il n'a écrit ni le verset 24 ni le verset 25 et dernier, un verset dont il s'agit maintenant de comprendre le sens.

Le verset 25

Si ce verset final ne peut avoir Jean pour auteur, c'est parce qu'il est construit sur un hellénisme inconnu de Jean, dont le reste du Nouveau Testament offre trente-cinq exemples, et surtout sous la plume de Luc, le meilleur helléniste de ses auteurs[2]. Luc est le spécialiste de ce tour classique et très grec, un tour souvent difficile, ou très difficile, à saisir dans sa structure et ses nuances; et ce tour est étranger à la langue et au style de Jean.

Le sens général du verset est très clair. L'auteur reprend la conclusion de Jean, rapportée plus haut, à savoir que tout n'est pas dit de Jésus, ni dans cet évangile ni dans les autres. Mais il va plus loin et, dans une phrase qui semble passer la mesure, exprime l'idée que les autres choses faites par Jésus sont si nombreuses que le monde est trop petit pour en contenir tous les livres.

L'idée fondamentale est simple. Son expression, après la proposition principale ne l'est pas. La principale est facile à traduire: «Il y a encore beaucoup d'autres choses que fit Jésus..., ἔστιν δὲ καὶ ἄλλα πολλὰ ἃ ἐποίη-

(1) Les manuscrits hésitent entre le subjonctif aoriste πιστεύσητε, «pour que vous veniez à croire», et le présent πιστεύητε, «pour que vous continuiez à croire».

(2) Je dois renvoyer à «L'hellénisme de la relative complexe dans le N.T., et principalement chez Luc», *Bib* 62 (1981) 229-238, où j'aurais pu, et dû, ajouter l'exemple de Jean 21,25 qui, tout en étant inclus dans le Nouveau Testament, n'est sans doute pas de la main d'un de ses auteurs.

σεν ὁ Ἰησοῦς»; sous le pluriel neutre, «les choses», il faut comprendre les paroles, aussi bien que les actes, de Jésus(3).

La proposition qui suit est plus ardue à faire passer en français: «... ἅτινα, ἐὰν γράφηται καθ' ἕν, οὐδ' αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον χωρῆσαι τὰ γραφόμενα βιβλία». Nous sommes en présence, en effet, d'une «relative complexe», dont l'antécédent se trouve, comme il est naturel, dans la principale qui précède, mais dont le pronom relatif a cette particularité qu'il s'entr'ouvre pour laisser échapper un pronom personnel, invisible en grec, dans la conditionnelle qui suit, et affecter le verbe «contenir», χωρῆσαι, où il faut voir le verbe de la véritable relative.

Ramenée à ses éléments premiers, la structure est la suivante: «... des choses *que* (relatif), si *elles* (pronom personnel inexprimé) sont écrites (= proposition conditionnelle), le monde ne contiendra pas (= proposition relative, séparée de son relatif par la conditionnelle intermédiaire)». Mais l'auteur de cette phrase a compliqué cette relative complexe:

1) Il n'emploie pas le relatif ordinaire ἅ, qui se trouve déjà dans la principale, mais le relatif indéfini ἅτινα, «(des choses) quelles qu'elles soient qui...», ou bien, pour être plus bref, «toutes (les choses) qui...», c'est-à-dire «quels que soient le nombre et la nature de ces choses».

2) Au lieu du simple futur, ici nié, χωρήσει, «(des choses que le monde) ne contiendra pas», il adoucit son affirmation en employant οἶμαι, «je crois», devant l'infinitif χωρῆσαι, «(... que) je crois que le monde ne contiendra pas».

3) Au lieu de la négation simple οὐ, il écrit οὐδέ, «ne... pas même», qui renforce le pronom αὐτός déjà ajouté à κόσμος, «(que) je crois que le monde *lui-même* ne contiendra *même* pas»(4).

4) Au lieu de mentionner seulement «des choses que, si on les écrit...», il ajoute cette précision καθ' ἕν, c'est-à-dire «des choses que, si on les écrit *une par une*...».

5) Enfin, après ces procédés divers, destinés à affiner et nuancer chacune des idées de la pensée qu'il veut exprimer, l'auteur donne encore une précision supplémentaire qui, à première vue, pourrait sembler superflue: il répète, à la fin de la phrase, le verbe γράφειν, mis au participe *présent*: «... (des choses, si elles sont écrites)... les livres *qui sont écrits*». Cette addition porte à croire que l'auteur entend insister sur les mots «livre» et «écrire», et reprendre la conclusion mise par Jean à la fin du chapitre 20, où figurent déjà le mot «livre» et deux fois le verbe «écrire» (20,30-31).

La traduction littérale d'une pareille phrase, traduction impossible à maintenir dans une langue ignorant l'hellénisme de la relative complexe, don-

(3) Le verbe ποιεῖν s'applique aussi bien aux paroles qu'à des actes. La ποίησις est une création littéraire.

(4) Selon un usage de la langue grecque, la négation οὐδέ (et il en irait de même pour οὐ) ne tombe pas sur οἶμαι, mais sur l'infinitif complétif qui suit, χωρῆσαι, un aoriste qui n'enlève rien à la valeur future que possède ici le verbe. — La leçon plus facile χωρήσειν de certains manuscrits vient de copistes qui n'ont pas saisi cette valeur.

ne ceci: «(Il est beaucoup d'autres choses que fit Jésus) que (ou bien «dont»), si elles sont écrites une par une, je crois que le monde lui-même ne contiendra pas tous les livres en train d'être écrits».

On peut risquer une traduction plus normale en français en recourant au mot abstrait «la rédaction», qui rend l'éventuel «si elles sont écrites», en recourant aussi au gallicisme du verbe «trouver», qui permet de lier cette idée de «rédaction» à celle du «monde trop petit pour (contenir)...». Quant à la négation renforcée οὐδέ, «ne... pas même», elle pourrait être rendue par l'adverbe «simplement» que l'on ferait porter sur le verbe «contenir». On obtiendrait ainsi la phrase française: «Il est encore, faites par Jésus, beaucoup d'autres choses dont je crois que la rédaction, si elles viennent à être écrites une par une, trouvera le monde lui-même incapable d'en simplement contenir tous les livres». On ne rendra pas pour l'instant le participe présent γραφόμενα de la fin, «(les livres) qui sont écrits», ou bien «que l'on écrit», dont le sens ne peut apparaître que plus loin.

Cette phrase originale du grec ne peut avoir Jean pour auteur parce que, on l'a dit, elle est étrangère au style de l'évangéliste qui, de surcroît, ignore tout de cet hellénisme si particulier de la relative complexe, rendue encore plus complexe par le nombre et la qualité de ses raffinements. Une troisième raison confirme qu'elle n'a pas Jean pour auteur: c'est qu'elle est signée d'un autre que lui. Cet autre est le sujet singulier du verbe οἶμαι, «je crois». Qui est-il, cet autre? Le verset précédent va nous rapprocher de lui.

Le verset 24

Jean lui-même vient de parler de lui-même, ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος, «ce disciple»; lui seul peut rectifier l'interprétation d'un verbe que Jésus vient de prononcer sur lui, et qui a donné naissance à un bruit mal fondé. Puis on lit la phrase, bien liée à la précédente, «Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα, καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν, c'est celui-là le disciple qui témoigne toujours de ces choses, qui écrivit ces choses, et nous savons que son témoignage est vrai».

«Nous savons». Ce pluriel ne désigne pas Jean, qui ne se nomme jamais à la première personne ni du singulier ni du pluriel, mais il contient le singulier οἶμαι, «je crois», du verset 25. Celui qui dit «je crois» fait partie de ceux qui «savent». Même, il écrit pour eux, sans doute parce qu'il est plus habile qu'eux à écrire, et à écrire en un grec qui ne dépare pas celui de l'évangile de Jean. Il est leur interprète, un interprète expert dans le maniement de la langue, un connaisseur de ses finesses.

Quant à ceux qui «savent», ils ne peuvent être que des amis, ou des disciples, de Jean, des membres de sa communauté d'Asie Mineure, on peut le croire, auxquels Jean, qui jouissait là d'une autorité et d'un prestige dont personne d'autre ne pouvait se prévaloir, adresse son évangile. Ils reprennent ce que Jean lui-même écrivait après le récit du coup de lance donné dans le côté de Jésus, «celui qui garde le spectacle dans les yeux garde le témoignage, et son témoignage est vrai; et celui-là sait qu'il dit vrai, ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία, καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει» (19,35).

Ils prennent à leur compte ce que Jean a lui-même écrit là, mais ils emploient des temps riches de sens. Les parfaits précédents impliquaient une vision achevée, inoubliable, restée dans les yeux, et d'autre part un témoignage donné, une fois pour toutes, sur lequel il n'y a pas à revenir. Maintenant les disciples parlent de celui qui «a écrit» (participe aoriste), dans un temps qui précède, et ils donnent à l'évangile, maintenant terminé, son cachet d'authenticité. Ils garantissent que son témoignage est vrai parce qu'*ils savent* qu'il est vrai, et s'ils ont commencé par dire que Jean est bien le disciple qui *témoigne toujours* (participe présent ὁ μαρτυρῶν) c'est que Jean, aujourd'hui disparu, ne cesse pas de donner son témoignage. Son évangile est terminé, mais il témoigne toujours, et encore, au-delà de la mort.

Si Jean lui-même avait écrit cette phrase, il n'aurait pas employé le participe présent de la durée du témoignage mais, ou bien l'aoriste visant le témoignage donné dans un temps antérieur, ou bien le parfait signifiant que son témoignage, achevé, n'avait plus à être donné.

L'examen philologique des versets 24 et 25 semble révélateur. Le verset 24 exprime la pensée d'un groupe de disciples de Jean. Cette pensée est écrite par celui d'entre eux qui garantit avec eux, et qui, au verset 25, exprime son opinion personnelle sur l'infini des choses restant à écrire sur Jésus.

Les versets 1 à 23

Si les versets 24 et 25 n'ont pas Jean pour auteur, le début du chapitre 21 doit être, on l'a dit, de sa main. Trois parties sont visibles:

1) *La pêche miraculeuse* (1-14)

Il suffit d'en rappeler les grandes lignes. «Après cela», Jésus apparaît une troisième fois aux disciples, devant la mer de Tibériade. Il y a là Simon-Pierre, Thomas, Nathanaël, les fils de Zébédée, enfin deux autres disciples de Jésus. Jean, fils de Zébédée, raconte l'épisode, en témoin.

On est allé pêcher, la nuit, avec Pierre. On n'a rien pris. Au matin déjà venu, Jésus «fut debout»[5] sur le rivage. Les disciples, étonnés de cette soudaine présence imprévue, ne savent pas qu'ils ont Jésus devant eux. Alors la pêche devient miraculeuse. Jean, «le disciple que Jésus aimait», dit à Pierre que l'inconnu qui leur a conseillé la pêche, «c'est Jésus» (verset 7). Sans douter, sans hésiter, Pierre serre sa vareuse pour être libre de ses mouvements et saute dans le lac. Marchant sans doute sur le fond, il ira plus vite que ses compagnons en barque jusqu'à l'endroit du rivage où se tient Jésus. Les autres débarquent après. Il y a un feu de braise, avec des poissons en train de cuire. Le filet, quant à lui, ramène cent-cinquante-trois poissons —

[5] L'aoriste ἔστη s'applique à une présence soudaine, inattendue, humainement inexplicable. Ainsi Actes 10,30, où un homme, dans un vêtement éclatant, «fut debout» sous les regards de Corneille. On trouve deux autres ἔστη chez Jean avant le présent passage, lors des deux premières apparitions de Jésus ressuscité au milieu des disciples stupéfaits, 20,19 et 20,26. La préposition εἰς a une valeur prégnante: elle implique l'*arrivée* de Jésus avant sa position d'*arrêt,* debout, devant les disciples.

Jean les a comptés ou vu compter — et, en cette cène de plein air, Jésus distribue le pain et les poissons, comme une autre fois déjà sur la montagne dominant le même lac (6,11).

Ce début d'appendice au chapitre 20 était nécessaire pour montrer que tout n'est pas dit. Il reste à relater les deux missions données par Jésus ressuscité, après la pêche miraculeuse et avant son Ascension, celle de Pierre, une mission que Jean devra expliquer, celle de Jean lui-même ensuite, qu'il ne pourra plus lui-même expliquer.

2) *La mission de Pierre* (5-19)

Il suffit encore de résumer les faits. A trois reprises, aux versets 15.16 et 17, Jésus demande à Pierre s'il l'aime(6). Pierre, ayant affirmé trois fois sa tendresse pour le Maître, peut recevoir la plus haute des missions. Jésus lui fait comprendre qu'il a désormais perdu la liberté de sa jeunesse, du temps où il serrait lui-même sa ceinture(7). «Quand tu seras vieux — dit-il — tu étendras les mains, un autre serrera ta ceinture et te portera où tu ne voudras pas» (verset 18). Jean éclaire aussitôt le sens de ces paroles énigmatiques: «Il disait cela pour signifier par quel genre de mort il glorifierait Dieu». Et Jean conclut le récit en rapportant les derniers mots prononcés dans son livre par Jésus: «Ayant dit cela, Jésus lui dit: Suis-moi, ἀκολούθει μοι» (verset 19).

C'est ici le second exemple de cette expression, après celle de 1,43, où Jésus avait invité Philippe à le suivre, au cours de sa mission sur terre. Maintenant le «suis-moi» s'adresse à Pierre, lequel n'a pas entendu, évidemment, l'explication donnée par Jean à son lecteur. Il ne peut saisir encore tout le sens des mots «suis-moi», un sens tragique, puisque la mission de Pierre sera de suivre Jésus jusque sur une croix; le même ordre sera répété par Jésus au verset 22. Philippe était invité à suivre Jésus dans sa vie terrestre. Pierre devra le suivre dans un domaine plus élevé, après l'Ascension.

On peut ici donner une date, qui s'impose. Le texte présent implique une rédaction postérieure à l'année 64, date de la crucifixion de Pierre, et l'emploi du futur δοξάσει (τὸν Θεόν) au verset 19, s'il en était besoin, le confirme, parce que le style est indirect et que, selon le bon usage de la langue grecque, le temps y est le même que dans le style direct(8). Si Jésus montre à Pierre

(6) Jésus emploie d'abord deux fois le verbe ἀγαπᾶν (voir C. Spicq, *Agapè dans le N.T.*, 3 vol. [Paris 1958-1959]), qui désigne un amour de charité, et la dernière fois φιλεῖν, qui s'applique à la tendresse d'une amitié humaine. Il nuance également les verbes βόσκειν, «nourrir», et ποιμαίνειν, dit du pasteur qui *dirige* son troupeau. Une gradation analogue s'observe dans l'emploi des mots successifs désignant le troupeau. Les agneaux, τὰ ἀρνία, du temps où l'Église venait de naître, deviendront les brebis, τὰ πρόβατα, quand le troupeau aura grandi. — Jésus emploie les verbes à l'impératif présent: les ordres valent pour une durée qui n'aura pas de fin.

(7) Pierre vient justement de la serrer, au verset 7, avant de sauter dans l'eau.

(8) Aussi bien que δοξάσει, Jean aurait pu écrire δοξάσοι, optatif futur, ou encore ἤμελλεν δοξάζειν, «(par quel genre de mort) il devait mourir», et l'idée serait toujours celle d'un futur, annonçant une mort réalisée au moment de la rédaction.

par quel genre de mort lui, Pierre, *mourra*, c'est que la mort, après trente-cinq années d'apostolat, est consommée à l'heure où l'évangéliste écrit. La mort de Jean, elle, est simplement impliquée par le verset 24, écrit par un disciple, l'évangile étant alors terminé. La mission de Pierre est achevée, sur une croix, quand celle de Jean dure encore.

3) *La mission de Jean* (versets 20 à 23)

La matière de ces versets ne cesse pas d'être faite de choses vues et entendues. Si la rédaction des versets 24 et 25 ne peut être l'œuvre de Jean, celle des versets 20 à 23 fait apercevoir et entendre le témoin qui écrit.

Pierre a reçu sa mission. Jean le voit alors se retourner et le regarder: Pierre est inquiet de l'avenir de celui que Jésus aimait et qu'il aime lui-même. Devra-t-il aller au martyre, Jean, lui aussi? Dans sa soif de savoir, il interroge Jésus: «Κύριε, dit-il, οὗτος δέ, τί;», littéralement: «Seigneur, et celui-ci, quoi?». Pierre ne prononce pas le verbe qui lui fait peur; le silence éloquent peut être rendu par des points de suspension: «Seigneur, et celui-ci...?».

Jésus, par le verbe qu'il emploie dans sa réponse, donne à penser à Pierre que Jean n'est pas appelé à mourir, ni aussi tôt ni de la même manière que lui: «Si je veux qu'il *reste* jusqu'à ce que je revienne..., Ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι...»(9).

Pierre comprend que Jean doit *rester vivant*, sur cette terre, tant que Jésus ne sera pas revenu — ce qui implique la croyance que ce retour (cf. Ap 22,20) ne se fera pas longtemps attendre. Cependant Jésus ne dit rien pour expliquer le sens de ses paroles; Pierre n'a pas à s'en inquiéter, et Jésus termine sa phrase: «(Si je veux qu'il reste...) est-ce ton affaire, à toi? ... τί πρὸς σέ;» Puis, insistant sur ce «toi», il répète: «Toi, suis-moi». Il n'a plus rien à dire dans l'évangile de Jean.

Se méprenant sur le sens du verbe «rester» dans une phrase deux fois dite par Jésus, car le verbe sera répété au verset 23 comme pour être ancré dans les mémoires, Pierre — avec ses voisins peut-être — a dû comprendre que Jean devait rester vivant, ne pas mourir, être immortel. Le fait est que le bruit en courut: Jean écrit, au verset 23, que de là se répandit la nouvelle — fausse — que «ce disciple-là ne meurt pas»(10), et c'est alors qu'il n'a plus rien à écrire lui-même, et que d'autres prennent pour quelques instants le relais.

Un groupe de disciples éprouve le besoin d'authentifier l'exactitude de ce que leur maître a écrit, mais aussi de confirmer sa rectification finale, maintenant que Jean n'est plus en vie et qu'il est pourtant celui qui témoigne

(9) ἕως ἔρχομαι: Le verbe, sans préverbe, signifie souvent, en bon grec, «revenir», ailleurs aussi chez Jean, 4,16; Ap 22,17 et 20. Quant à la conjonction de temps signifiant la durée, ἕως, dans le sens de «jusqu'à ce que», elle est suivie de l'indicatif en bon grec, ici aussi, lorsqu'elle vise une action unique, à venir, réalisée ou qui sera réalisée.

(10) «Ne meurt pas»: οὐκ ἀποθνῄσκει; le présent est énigmatique. De là vient qu'il fut mal compris; et Jean dissipe l'erreur.

encore, ὁ μαρτυρῶν, un participe dont on a remarqué plus haut le présent. Puisqu'il est mort, il n'aura plus rien à ajouter à son évangile.

Le sens profond du verset 25

Cependant, si son évangile est arrivé à sa fin, la mission de Jean n'est pas achevée: il reste le verset 25, dont la relative complexe, sans révéler tout son secret, va au moins l'éclairer.

Avec ses raffinements, ses idées retouchées et aiguisées l'une après l'autre, dans une même phrase, l'ultime verset pouvait paraître d'abord un exercice de style. Il ne l'est pas.

Sans doute est-il matériellement possible de relater *une par une* les choses faites par Jésus, et c'est ce que laisse entendre le verbe γράφειν mis à l'éventuel, «(si ces choses) venaient à être écrites»; mais si ce verbe est répété à la fin de la phrase, au participe *présent,* c'est pour affirmer que ce qui semblait d'abord théoriquement faisable se révèle en définitive impossible; et le participe présent du verbe répété paraît en fin de compte avoir un sens précis, difficile à déceler à la première lecture: il s'applique à des choses que l'on écrit, présentement ou habituellement, c'est-à-dire des choses dont la rédaction en des livres qui la limitent n'est et ne sera jamais parfaite parce qu'il est impossible qu'elle le soit.

Il y a, dans le trésor de l'Église, des paroles ou des actes de Jésus qui ne sont pas consignés dans l'Écriture mais qui constituent la Tradition. Des éléments en apparaissent soit dans les λόγια ἄγραφα — les dits inécrits de Jésus — conservés par les papyrus, soit dans les œuvres des premiers Pères de l'Église, soit encore dans la liturgie.

Est-il impossible d'aller plus loin? Les lecteurs présents et à venir de Jean ne sont-ils pas invités à dépasser ce qu'ils trouvent écrit dans son livre? Sa mission semble se poursuivre par-delà la matérialité de l'écrit(11). Différente de celle de Pierre, institué chef de l'Église, elle la complète. Jean s'est vu confier Marie par Jésus sur la Croix; en elle il est chargé de garder l'Église. Il doit encore témoigner par son évangile sur ce qu'est le fondement de l'Église, et témoigner pour toujours en inspirant l'écrit, en gardant la mémoire des choses faites et dites par Jésus et en éclairant leur sens.

Mais sa mission comporte encore un élément ineffable. Personnelle, non transmissible à des successeurs, et par là foncièrement différente de celle de Pierre, elle doit durer jusqu'au retour glorieux de Jésus à la fin des temps, le jour de la Parousie. Comme Jésus avait dit deux fois à Pierre «suis-moi», la parole de Jésus «si je veux qu'il reste jusqu'à ce que je revienne» est deux fois dite, aux versets 22 et 23, une fois sur les lèvres de Jésus, une autre fois lorsque Jean rectifie l'erreur commise sur cette parole. «Qu'il reste» dit de Jean, reprend, dans un autre registre, le «suis-moi» dit à Pierre, mais le verbe ne signifie nullement «ne pas mourir». La mission toutefois conserve un secret, dont celle de Pierre a tout de suite été libérée. Elle possède une fonc-

(11) «L'écrit»: La lettre tue. Platon déjà préférait la parole, vivante, à l'écrit, mort, incapable de dissiper l'erreur.

tion particulière, mystérieuse, que Jésus n'explique pas. Est-elle d'inspirer les âmes? De toute façon elle va au-delà de l'écrit.

On traduira donc ainsi le dernier verset de l'évangile de Jean: «Il est encore, faites par Jésus, beaucoup d'autres choses dont je crois que la rédaction, si elles viennent à être écrites une par une, trouvera le monde lui-même incapable d'en simplement contenir tous les livres que l'on écrit».

Dans une phrase élaborée de façon que soit suggérée la richesse inépuisable de son sens, le rédacteur du verset de la fin définit à sa manière l'infini de la mission pour laquelle Jésus a voulu que Jean *restât*.

«La Giride» Édouard DELEBECQUE
F-84120 La Roque/Pernes

Le témoin qui demeure: le disciple que Jésus aimait

La finale du IV[e] évangile (Jn 21,24-25) est un de ces textes johanniques voués à un étrange destin. Les modernes s'intéressent presque uniquement aux problèmes critiques qu'il soulève. Mais la question de son interprétation, qui est plus importante, ne suscite guère d'intérêt. Elle n'est toujours pas résolue. Depuis l'antiquité, les auteurs restent départagés entre deux positions: un indice sans doute que ce passage n'a pas été suffisamment étudié en lui-même. On sera donc reconnaissant à É. Delebecque d'avoir entrepris l'étude philologique qui précède. Nous-mêmes voudrions la prolonger au plan exégétique, par une analyse du vocabulaire de ces versets et des structures littéraires où ils sont imbriqués. Mais nous désirons d'abord nous mettre à l'écoute de la longue Tradition d'après laquelle le but de cette finale est d'attirer l'attention des lecteurs sur la profondeur spirituelle du IV[e] évangile. Nous espérons montrer, par l'examen attentif du texte, que c'est bien là sa véritable portée.

I. La finale du IV[e] évangile dans la Tradition

1. *La période ancienne*

Déjà à l'époque des Pères, un désaccord existait sur le sens des derniers mots de Jn 21,25: «Même le monde *ne pourrait contenir* (χωρήσειν) les livres qui seraient écrits». Pour Cyrille d'Alexandrie, cette phrase est à prendre au sens matériel, et n'est donc qu'une hyperbole. Mais Origène avait déjà proposé une autre interprétation. Elle est fort bien présentée par les éditeurs du *De principiis*: «Cette impossibilité ne tient pas tant au nombre des faits rapportés qu'à leur grandeur et *profondeur spirituelle*; l'homme ne peut comprendre et exprimer dans sa plénitude le *sens* des paroles et actions du Christ. C'est ainsi qu'Origène interprète souvent le dernier verset de l'Évangile de Jean»(1). Un écho de cette interprétation se retrouve en Orient chez

(1) ORIGÈNE, *Traité des principes*, II, 6,1 (par H. CROUZEL et M. SIMONETTI) (SC 253; Paris 1978) 173 (les italiques sont de nous); aux différents passages d'Origène déjà cités par les auteurs, on peut ajouter *Philocalie, 1-20*, 15-19 (SC 302; Paris 1983) 436 (c'est peut-être le texte le plus clair): «... sa divinité, ce qui dépasse ce que l'on pourrait jamais dire de lui et proclamer à son propos, cela, Jean a dit que 'même le monde, je pense, ne peut contenir les livres qui seraient écrits'. Si 'le monde ne peut contenir les livres qui seraient écrits', ce n'est pas, comme certains le croient, à cause *du nombre des textes* (τὸ πλῆθος τῶν γραμ-

Isidore de Péluse, Ammonius d'Alexandrie, Sévère d'Antioche, Euthymius et Théophylacte(2). Mais elle a connu une encore plus large diffusion dans la tradition latine, à partir d'Augustin(3). Elle est excellemment condensée au moyen âge dans un mot de la *Glossa interlinearis* (à la formule «mundum *capere* non posse» du v. 25): «Quantum ad *intelligentiam*». D'après Rupert de Deutz également, il s'agit d'une impossibilité de *comprendre* «toute la profondeur des mystères» contenus dans ce livre(4). Mais l'interprétation la plus complète à cette époque est celle de saint Bonaventure:

> Ostendit, se non omnia scripsisse ad plenum; in quo intellectum nostrum humiliat, ne credamus nos ad omnia sciendum capaces (...). Et dicendum, quod duplex est capacitas: *corporalis* et *spiritualis,* quae est per intellectum. Si de *corporali* dicatur, *per hyperbolen* dictum est (...). Si autem de captu *intelligentiae* dicatur vel accipiatur, verum est ad litteram; unde Augustinus: 'Nos scientes, quod intelligentia nostra non caperet quae de Christo scribi possent...'(5).

L'alternative est clairement posée: pour les uns, il s'agit d'une hyperbole (la grande quantité de livres et le monde qui ne peut les contenir, sont entendus alors au sens *matériel*); pour d'autres, c'est un langage *métaphorique* pour parler de l'intelligence spirituelle du Christ: celle-ci dépasse toujours immensément les capacités de l'esprit humain(6). C'était là, très probablement, l'interprétation dominante au moyen âge.

2. *L'époque moderne*

A partir du XVIe siècle, le ton change. Les commentateurs tels que Cajetan, Maldonat, Cornelius a Lapide, Tolet, puis Grotius et Calmet, ne voient

---

μάτων), mais à cause de *la grandeur des réalités* (τὸ μέγεθος τῶν πραγμάτων): la grandeur des réalités non seulement ne peut pas être consignée dans des écrits, elle ne peut même pas être proclamée par la langue de chair, ni non plus être exprimée dans les dialectes et les paroles humaines».

(2) Isidore de Péluse, *Epist.*, II, 99 (PG 78, 541-544); Ammonius, *Fragm. in S. Joan.* (PG 85, 1524); Sévère, dans Corderius, *Catena Patrum graecorum in sanctum Ioannem* (Antverpiae 1630) 474; Euthymius, *Interpr. ev. Ioan.* (PG 129, 1501); ces deux auteurs reprennent les formules citées ci-dessus de la Philocalie d'Origène (cf. n. 1); voir aussi Théophylacte, *In ev. Joan.* (PG 123, 317).

(3) S. Augustin, *Tract. in Ioan.*, 124,5 (PL 35, 1974); son texte est repris par Bède, Alcuin et dans la Glose ordinaire. Voir aussi, dans une perspective un peu différente, S. Jérôme, *In ev. Matth.*, III, 21,21-22 (PL 26, 154 A-B).

(4) Rupert de Deutz, *In ev. S. Joan.* (PL 169, 825); de même Bruno de Segni.

(5) S. Bonaventure, *Comm. in Joan.* (*Opera*, VI, 529-530); dans le même sens saint Albert, saint Thomas et Denys le Chartreux.

(6) Voir surtout la *Vita Jesu Christi* de Ludolphe le Chartreux (II^a^ pars, c. 83): «*Non enim spatio locorum* credendum est mundum capere non posse, quia in eo scribi non possent, si scripta non ferret, *sed capacitate intellectus* legentium et audientium, et quoad incredulitatem infidelium, et quoad mysteria et sensum comprehendi fortasse non possent. Facta enim et verba Christi non sunt hominis tantum, sed et Dei, quia in illo humanitas erat organum divinitatis; et ideo non possunt ad plenum ab hominibus explicari, vel etiam comprehendi...»; ce texte (avec ce qui suit) a été repris à la lettre dans le commentaire de Nicolas de Lyre, un contemporain de Ludolphe.

plus dans Jn 21,25 qu'une hyperbole. Et cela reste souvent le cas jusqu'à nos jours(7). Pour mieux comprendre ce revirement, il faut noter que l'intérêt s'est déplacé vers les questions critiques: ces deux versets (ou au moins le v. 24) sont-ils de la même main que l'ensemble du ch. 21? Le disciple que Jésus aimait est-il l'évangéliste? Qui est désigné par les deux pronoms «*nous* savons» (v. 24) et «*je* crois» (v. 25)?, etc. Cependant, plusieurs auteurs font remarquer que l'«exagération manifeste» de la formule du v. 25 s'explique par l'impression profonde qu'avait laissée Jésus(8) ou qu'elle vise à exprimer l'inépuisable richesse de l'évangile(9).

Certains vont encore plus loin et retrouvent les accents de la tradition ancienne. Nullement impressionnés par le caractère «hyperbolique» de Jn 21,25, ils ont bien saisi la note d'expérience spirituelle qui cherche à s'y exprimer. Ainsi déjà Bengel et Godet(10); et plus près de nous, surtout R. H. Lightfoot, dans les dernières lignes de son commentaire de l'évangile de Jean, au sujet de la destinée du disciple que Jésus aimait:

> His concern, as the disciple of chief spiritual insight, was not, like that of St. Peter, to have the oversight of the practical life of the Church; he was to *remain,* throughout his life, the witness and guardian of the Lord's revelation and of the truth of this Gospel; and although in fact he died before his Lord's return, he became *by his written word,* that is, by this gospel now completed, *the permanent witness and guardian of that revelation and that truth*(11).

Dans les pages qui suivent, nous voudrions montrer à quel point est solidement fondée dans le texte cette interprétation de la finale du IVe évangile. Et nous ferons voir que plusieurs éléments du contexte permettent de lui donner encore plus d'ampleur.

(7) Voici les noms des principaux commentateurs qui partagent cette façon de voir (avec des appréciations diverses): Corluy, Loisy («mauvais goût»), Lagrange, Van den Bussche («un vieux cliché de rhétorique, non dépourvu d'emphase»), Panimolle, Leal, Iglesias («ingenuamente hiperbólica»); de même Bernard, Lenski, Hoskyns, Barrett, Brown (mais il ajoute que l'interprétation d'Origène rejoint «peut-être» le vrai sens du texte), Morris («delightful hyperbole»); enfin, Knabenbauer, Belser, Schanz, Schnackenburg, Schulz, Schneider.

(8) B. F. WESTCOTT, *The Gospel According to St John* (London 1958) 306: «The bold expression answers to a deep truth»; cf. aussi Schanz, Weiss, Tillmann.

(9) R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen 171962) 556: «die unerschöpfliche Fülle des Gegenstandes des Evg und damit der christlichen Verkündigung»; dans le même sens: Schlatter, Wikenkauser, Schneider.

(10) BENGEL, *Gnomon Novi Testamenti* (Tubingae 1742) 409: «Χωρῆσαι, *capere.* Hoc non de capacitate geometrica, sed morali accipiendum est. *Fideles* caperent...»; F. GODET, *Commentaire de l'évangile de saint Jean*, III (Neuchâtel 41902) 549: «la catégorie de l'*esprit* reste toujours absolument supérieure à celle de l'*espace*».

(11) R. H. LIGHTFOOT, *St. John's Gospel* (Oxford 1956) 341-342 (nous soulignons). On ne s'étonnera pas de retrouver ce même type d'interprétation dans les commentaires spirituels du IVe évangile: J. GOETTMANN, *Saint Jean. Évangile de la Nouvelle Genèse* (Paris 1982), 284-291: «Jean, le disciple que Jésus aime, le témoin qui demeure»; J. LAPLACE, *De la lumière à l'amour* (Desclée 1984) 267-269.

II. Analyse de Jn 21,24-25

Le problème qui domine toute la critique moderne au sujet du chapitre 21, surtout de ses deux derniers versets, est celui de leur authenticité. Nous n'entrerons pas dans ces discussions. Notre intention est différente. Contentons-nous de dire, avec plusieurs auteurs, qu'il semble préférable d'attribuer à l'évangéliste l'ensemble des vv. 1-23 de ce chapitre: leur orientation, certes, est nouvelle, nettement *ecclésiale*; mais c'est précisément pour cette raison qu'ils ont pu être ajoutés ultérieurement par l'auteur lui-même, après qu'il eut écrit la première finale (20,30-31), qui était la conclusion de la vie de *Jésus*. Le verset 21,24, lui aussi, doit encore être de la même main, comme l'a montré L. Vaganay par une analyse minutieuse: «Critique externe, critique interne, structure organique du discours, tout concourt à mettre en valeur son caractère johannique» (12).

Le cas du dernier verset (21,25) est plus délicat; il n'est pourtant pas tellement différent. D'après É. Delebecque, cette phrase finale «ne peut avoir Jean pour auteur», parce qu'elle est construite sur un hellénisme inconnu de Jean: la relative complexe (13). Mais est-ce tellement sûr? Cela suppose (mais on n'a pas apporté de preuves) que les deux mots ἅτινα ἐάν soient un *pronom* relatif indéterminé (ὅστις, au neutre pluriel), suivi de la *conjonction* εἰ, fusionnée avec la particule ἄν (= ἐάν). Sans vouloir prendre parti, contentons-nous de constater que E. A. Abbott, dans sa grande *Johannine Grammar* (Nos 2414-16), pense plutôt que ἐάν est ici l'équivalent hellénistique de la simple particule ἄν (ὅστις ἐάν = ὅστις ἄν); cet usage, fréquent à l'époque, se trouve aussi dans le NT (ὅστις ἐὰν ᾖ, Gal 5,10; πᾶν ὅ τι ἐὰν ποιῆτε, Col 3,17); et Jean lui-même offre plusieurs exemples de cet emploi de ἐάν pour ἄν (Jn 15,7: ὃ ἐὰν θέλητε; 1 Jn 3,22; 5,15) (14). Mais ce sont surtout les indices de composition de Jn 21,25, analysés naguère par J. Chapman et sur lesquels nous revenons dans un instant, qui invitent à reconnaître l'authenticité de cette phrase. La raison principale, ici, c'est que les vv. 24-25 forment un tout; *ensemble*, ils sont parallèles aux vv. 30-31 du chapitre précédent: le v. 24, comme nous le verrons, est une imitation consciente du premier verset

(12) L. Vaganay, «La finale du quatrième évangile», *RB* 45 (1936) 512-528 (cf. 520). D'après É. Delebecque, par contre (voir l'article précédent), Jean «n'a écrit ni le verset 24 ni le verset 25». Mais il serait fort étrange que le IVe évangile ait jamais pu se conclure sur les derniers mots du v. 23: «Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, est-ce ton affaire?» Est-il possible de terminer ainsi un ouvrage? Cf. J. Chapman, «'We Know that His Testimony is True'», *JTS* 31 (1930) 379-387; C. H. Dodd, «Note on John 21,24», *JTS* n.s. 4 (1953) 212-213.

(13) Voir l'article précédent, p. 336.

(14) Mais il est vrai que, si l'on trouve dans S. Jean plusieurs exemples pour l'emploi de la particule (ἄν ou ἐάν) jointe au relatif, soit dans la construction ὅς ἐάν (cf. ci-dessus, dans le texte), soit dans ὅστις ἄν (Jn 2,5; 14,13; 15,16), on n'en découvre aucun pour ὅστις ἐάν (1 Jn 3,20 est très incertain), ce qui serait la construction de Jn 20,25, dans l'hypothèse de Abbott (ἅτινα ἐάν). Mais vu la fluidité de ces trois constructions, l'objection est-elle insurmontable? En tout cas, cette question philologique n'est pas d'une importance décisive pour l'exégèse, comme nous verrons.

de la conclusion précédente (20,30); il en va de même, mais sur un mode plus libre, pour le v. 25, qui est parallèle au deuxième verset de l'autre conclusion (20,31).

Cependant, quelle que soit la solution de ces problèmes de critique rédactionnelle, le texte actuel de la deuxième finale est très unifié. Et c'est cette unité organique que nous voudrions faire ressortir pour dégager tout le sens du texte. Les parallélismes multiples qu'on y découvre mettent en pleine lumière la portée théologique de cette deuxième finale et donnent, de manière imprévue, une base solide à l'interprétation de l'ancienne Tradition. On peut espérer qu'ainsi, selon le souhait de É. Delebecque, «le travail de l'exégèse (pourra) compléter celui de la philologie»([15]).

1. *Le parallélisme des deux conclusions*

On reconnaît généralement que la deuxième conclusion (21,24-25) a été construite comme une imitation et un développement de la première (20,30-31). Il vaut la peine de comparer plus attentivement ces deux passages; ils forment un parallélisme doublé d'un chiasme; on y découvre aussi d'intéressantes correspondances thématiques (écrit — pas écrit):

(20,30) *πολλὰ* μὲν οὖν *καὶ ἄλλα* σημεῖα
A *ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς* ἐνώπιον τῶν μαθητῶν,
pas écrit ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν *τῷ βιβλίῳ* τούτῳ·

==

(20,31) *ταῦτα* δὲ *γέγραπται*
ἵνα πιστεύητε
B ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ,
écrit καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

==

(21,24) B′ οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν
écrit περὶ *τούτων* καὶ ὁ *γράψας ταῦτα*,
καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν.

==

(21,25) Ἔστιν δὲ *καὶ ἄλλα πολλὰ* ἃ
ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς,
A′ ἅτινα ἐὰν γράφηται καθ' ἕν,
οὐδ' αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον
pas écrit χωρήσειν τὰ γραφόμενα *βιβλία*.

([15]) É. Delebecque, «L'hellénisme de la 'relative complexe' dans le Nouveau Testament et principalement chez saint Luc», *Bib* 62 (1981) 229-238 (cf. 238).

Les deux finales sont construites sur une sorte de dialectique entre deux membres: ce que «le-disciple-que-Jésus-aimait» *a écrit* dans son évangile (B,B′), et ce qui *n'a pas été écrit* (A,A′). Mais comme on le voit dans la forme en chiasme de cette structure (A,B,B′,A′), il y a inversion dans l'ordre de présentation des deux membres. En 20,30-31, l'auteur commence par signaler que beaucoup d'autres signes opérés par Jésus n'ont «pas été *écrits* (cf. le parfait: γεγραμμένα) dans ce livre»; mais toute son attention se concentre aussitôt sur ceux qui *ont été mis par écrit* (encore un parfait: γέγραπται) pour que l'on croie en Jésus, le Christ, le Fils de Dieu. Le résultat de cette action d'écrire, à savoir l'évangile, est un *point d'aboutissement*; c'est une excellente conclusion des traditions sur tout ce qu'avait fait Jésus (ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς). Mais dans la finale du chapitre 21, — dont l'orientation est ecclésiale, — le fait que «le disciple *a écrit* ces choses» (un *aoriste* cette fois: ὁ γράψας ταῦτα) est situé dans le *passé*; ce moment de la composition de l'évangile est considéré ici comme un *point de départ* vers la longue période qui se déroulera dans la suite: il est tout d'abord orienté vers l'activité *présente* du disciple, qui consiste à «rendre témoignage» (ὁ μαρτυρῶν) dans la communauté; mais ce moment du passé pointe également vers le temps à venir; en effet, dans la toute dernière phrase de l'évangile (20,25: A′), par l'emploi de l'éventuel (ἅτινα ἐὰν γράφηται) et du futur (χωρήσειν), le disciple ouvre une perspective indéfinie sur l'*avenir,* sur tout ce qui *pourrait encore être* écrit (et qui donc n'a *pas été écrit*) (A,A′): le monde *sera* incapable de le «contenir» (traduction encore provisoire de χωρήσειν). Après la période *passée,* celle de la vie de Jésus et de la mise par écrit de l'évangile, suivie de l'époque *présente* du témoignage ecclésial du disciple, s'ouvre le temps *futur,* celui de ce qui n'est pas écrit (mais qui pourrait l'être): ce sera le temps du déroulement ultérieur de la tradition.

Deux remarques encore à propos de ce parallélisme des deux finales. En vertu des correspondances entre B et B′, ὁ γράψας ταῦτα de 21,24 ne se réfère pas seulement au récit précédent (21,1-23), mais à tout l'évangile: c'est de tout l'évangile que le disciple bien-aimé est actuellement le témoin (ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων). Une deuxième remarque peut encore se faire sur ce parallélisme B,B′: à première vue les deux membres n'ont en commun que les mots ταῦτα et γράφειν (γέγραπται, B; γράψας, B′); mais ces deux emplois du verbe sont accompagnés de deux déterminations qui indiquent, d'une part, le *but* poursuivi par l'auteur (ἵνα πιστεύητε . . . καὶ ἵνα . . . ζωὴν ἔχητε, B), de l'autre, la *véridicité* de son témoignage (ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν, B′); cette dernière formule, on le sait, est chère à saint Jean (5,31.32; 8,13.14.17; 3 Jn 12; cf. Jn 19,35, avec ἀληθινός). L'emploi de ἀληθής en 21,24 met en lumière la valeur de *révélation* de ce témoignage du disciple, ce qui explique mieux le parallélisme avec 20,31: le témoignage (actuel) du disciple, sur les événements de la vie de Jésus qu'il a mis par écrit, est et reste *vrai* en ce sens, que, au moyen précisément de cet évangile écrit, il transmet la révélation; son intention, en 21,24 comme en 20,31, est donc que les hommes, par l'évangile qu'il a écrit, «*croient* que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu».

Mais il nous faut maintenant examiner de plus près d'autres contacts: les liens multiples qui unissent la conclusion générale aux versets qui précèdent immédiatement (20,20-23).

2. *Les liens de la finale avec les quatre versets précédents*

Le chapitre 21 dans son ensemble est divisé en trois parties, clairement caractérisées dans les sous-titres de la TOB: 1) L'*apparition* au bord du lac (vv. 1-14); 2) la tâche pastorale de *Pierre* (vv. 15-19); 3) le *disciple bien-aimé* et le témoignage qui demeure (vv. 20-25). Les deux versets de la conclusion générale, à juste titre, sont joints aux vv. 20-23; la dernière péricope tout entière est donc consacrée à la *mission ecclésiale du disciple bien-aimé.*

Elle se développe, elle aussi, en trois mouvements: 1) la question de Pierre au sujet de ce disciple (vv. 20-21); 2) la réponse énigmatique de Jésus (vv. 22-23); 3) l'explication en clair fournie par le disciple lui-même (vv. 24-25).

Mais pour pouvoir analyser d'une manière plus précise les diverses parties de cette péricope, présentons-en d'abord, ici également, le texte structuré. Même si les contacts de vocabulaire entre la conclusion et les versets précédents sont peu nombreux, on verra que 21,20-25 forme un tout.

a) Structure de Jn 21,20-25

Voici les trois mouvements sur lesquels s'articule la péricope:

	A (*Pierre*)	*20*	Ἐπιστραφεὶς *ὁ Πέτρος βλέπει* ΤΟΝ ΜΑΘΗΤΗΝ ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς ἀκολουθοῦντα,
I	*B* (l'évangél.)		ὃς καὶ ἀνέπεσεν ἐν τῷ δείπνῳ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ καὶ εἶπεν· Κύριε, τίς ἐστιν ὁ παραδιδούς σε;
	A′ (*Pierre*)	*21*	ΤΟΥΤΟΝ οὖν *ἰδὼν ὁ Πέτρος* λέγει τῷ Ἰησοῦ· Κύριε, ΟΥΤΟΣ δὲ ΤΙ;

==

	A (*Jésus*) énigme	*22*	λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· *ἐὰν ΑΥΤΟΝ θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, ΤΙ πρὸς σέ;* σύ μοι ἀκολούθει.
II	*B* (l'évangél.) méprise	*23*	ἐξῆλθεν οὖν οὗτος ὁ λόγος εἰς τοὺς ἀδελφούς, ὅτι ὁ ΜΑΘΗΤΗΣ ἐκεῖνος οὐκ ἀποθνῄσκει· οὐκ εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς ὅτι οὐκ ἀποθνῄσκει,
	A′ (*Jésus*) énigme		ἀλλὰ *ἐὰν ΑΥΤΟΝ θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, ΤΙ πρὸς σέ;*

==

	24	(*a*) ΟΥΤΟΣ ΕΣΤΙΝ ὁ ΜΑΘΗΤΗΣ ὁ *μαρτυρῶν*
		(*b*) περὶ τούτων καὶ ὁ γ ρ ά ψ α ς ταῦτα,
	A	(*a′*) καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς ΑΥΤΟΥ ἡ *μαρτυρία* ἐστίν.
III	25	(*b′*) Ἔστιν δὲ καὶ ἄλλα πολλὰ ἃ ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς,
		ἅτινα ἐὰν γ ρ ά φ η τ α ι καθ' ἕν,
	A′	(*a″*) οὐδ' αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον *χωρήσειν*
		(*b″*) τὰ γ ρ α φ ό μ ε ν α βιβλία.

L'ensemble de ces six versets est construit et unifié autour du thème central du *disciple bien-aimé* (en majuscules dans le texte); ce thème court comme un fil rouge à travers toute la péricope. Il est énoncé dès le début, au v. 20: τὸν μαθητὴν ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς (I, A) et il sera repris à la fin, dans ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν au v. 24 (III, A, *a*). Mais ce substantif, «le disciple», est relayé tout au long de la péricope par une série de six pronoms personnels ou démonstratifs: τοῦτον au v. 21 (I, A′), qui est repris dans οὗτος à la fin du verset, et qui forme inclusion avec τὸν μαθητήν du début; puis deux fois αὐτόν, aux vv. 22 et 23 (II, A et A′), dans les deux phrases identiques qui contiennent la réponse énigmatique de Jésus au sujet du disciple (ici de nouveau, elles forment inclusion, «incluant» si l'on peut dire ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος au centre du chiasme, en II, B); encore une fois οὗτος au début de la conclusion (III, A, *a*), où le pronom introduit un nouvel et dernier emploi de ὁ μαθητής; enfin, en finale du même v. 24 (III, A, *a′*), «le disciple» reparaît une dernière fois dans le pronom personnel αὐτοῦ. Le substantif ὁ μαθητής est donc présent dans chacune des trois étapes de la péricope:

- I, A τὸν μαθητὴν ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς (v. 20)
- II, B ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος (v. 23)
- III, A οὗτός ἐστιν ὁ μαθητής (v. 24).

Cette triple mention du «disciple (que Jésus aimait)» ponctue tout le développement; elle est comme un signal, un refrain, qui rappelle chaque fois le thème principal de toute la péricope, en ses trois grandes articulations: d'abord, l'*interrogation* de Pierre au sujet du «d i s c i p l e que Jésus aimait» (I); ensuite, la *réponse énigmatique* de Jésus, où l'évangéliste souligne la méprise qui s'était répandue parmi les frères au sujet de «ce d i s c i p l e» (II, B); finalement l'*explication* valable: «Celui-là, c'est le d i s c i p l e qui témoigne (toujours) de ces choses» (III, A).

Avant d'arriver à l'examen précis de la finale (que ces mots introduisent), relevons encore quelques détails significatifs dans les deux étapes précédentes du développement.

b) La demande de Pierre (20,20-21)

Ces vv. 20-21 forment clairement un chiasme:

A PIERRE *aperçoit* (βλέπει)

A′ l'*ayant donc vu* (ἰδών), PIERRE

Au centre (B) se trouve la réflexion inattendue de l'évangéliste, sur la position que ce disciple avait prise, à la cène, auprès de Jésus: «Il s'était penché à la renverse *sur sa poitrine*» (cf. 13,25), pour lui demander qui était celui qui était en train de le livrer. Si ce détail, apparemment insignifiant, est rappelé ici après tant d'années, c'est que, sur le moment, il avait dû faire une forte impression sur les témoins et avait dû se charger de signification symbolique au cours de la tradition. Saint Jean Chrysostome, à juste titre, posait la question: «Dans quel but rappeler cette circonstance (littéralement: τῆς ἀνακλίσεως ἐκείνης, le fait qu'il s'était ainsi étendu à la renverse)?» La demande est bonne, mais la réponse de Chrysostome ne l'était pas([16]). Le vrai sens de cette symbolisation progressive du geste de la cène doit plutôt se chercher dans la tradition d'Origène et d'Augustin (cf. *infra*).

Mais on peut déjà proposer une explication au niveau directement johannique. On n'a pas suffisamment observé que les vv. 20-21 présentent une variante du «schème de révélation» que M. de Goedt a découvert dans le IVe évangile([17]). Rappelons les éléments qui le composent: 1) la personne A *voit* la personne B; 2) elle *dit*...; 3) ces paroles sont introduites par «*voici*...»; 4) puis vient un *titre* (p. ex. «l'Agneau de Dieu»); ce titre «révèle» un aspect nouveau de la personne B. Or, dans notre passage (21,20-21), on retrouve les différentes composantes du schème, sauf l'adverbe «voici» (mais on en découvre l'équivalent). Les *deux premiers éléments* sont clairement présents en A et A′, qui forment la partie «portante» du chiasme: c'est la double mention du *regard* de Pierre sur le disciple, pour attirer sur lui l'attention de Jésus; c'est comme une interrogation tacite et indirecte adressée à Jésus; elle prépare et introduit la question maladroite: «Seigneur, et celui-ci, quoi...?», que l'on peut gloser avec la TOB: «Et lui, Seigneur, que lui arrivera-t-il?» Mais la réponse à donner à cette question sur la mission du disciple est déjà anticipée au centre du chiasme, par la réflexion sur *le geste du disciple* à la cène. Et comme c'est ici l'évangéliste qui parle, il prépare ce qu'il expliquera dans la finale (vv. 24-25). Cette déclaration de l'évangéliste, placée au centre (B), constitue ainsi *le quatrième élément* (le «titre») du «schème de révélation». C'est comme si on lisait: «*Voici* celui qui s'est penché sur la poitrine de Jésus».

A première vue, certes, nous n'avons là ni un *titre* ni une parole de *révélation*; mais à y regarder de près, on y trouve en réalité l'un et l'autre: en désignant le disciple bien-aimé par «celui qui s'était penché sur la poitrine» de Jésus (cf. 13,25), l'évangéliste évoque un geste qui par sa *portée symbolique* était devenu riche de sens et devait demeurer important parmi les chrétiens (le rappel de 21,20 le prouve); on peut même parler d'un *titre,* car l'ex-

([16]) CHRYSOSTOME, *Hom. in Joan.*, 88,2 (PG 59, 480); voici sa réponse étonnante: «C'est pour nous montrer de quel crédit Pierre jouissait... (Il) a désormais la primauté sur ses frères». Chrysostome veut dire qu'ici c'est Pierre lui-même qui interroge le Maître (c'est un signe de son autorité), tandis qu'à la cène c'était le disciple bien-aimé. Mais une telle interprétation méconnaît l'unité de Jn 21,20-25 et en fausse entièrement la perspective: il ne s'agit plus ici de la mission de *Pierre,* mais de la vocation mystérieuse de *Jean* («le disciple»).

([17]) M. DE GOEDT, «Un schème de révélation dans le Quatrième Évangile», *NTS* 8 (1961-62) 142-150.

pression ἐπὶ τὸ στῆθος, pour laquelle on n'a pas cité de parallèle, a dans S. Jean un caractère exclusif et quasi stéréotypé (στῆθος n'y est employé que dans cette formule: en 13,25 et 21,20([18]); cela explique qu'elle est à l'origine d'une tradition patristique qui désignera Jean l'Évangéliste précisément sous le nom de ὁ Ἐπιστήθιος([19]). Par ailleurs, le symbolisme et la valeur de *révélation* de ce geste à la cène ont été dégagés dans la tradition par un rapprochement suggestif de Jn 13,25 («la *poitrine*» de Jésus) et 7,37-38 («le *sein*» de Jésus, d'où s'écoulent des flots d'eau vive; on identifiait κοιλία de 7,38 avec στῆθος de 13,25). D'où la conclusion classique: Jean a bu l'eau vive de l'évangile à la source qu'était la «poitrine» du Seigneur([20]).

Il n'est pas exagéré de dire, croyons-nous, que le point de départ implicite de toute cette tradition se trouve dans notre péricope: cette interprétation traditionnelle du geste de Jean à la cène est déjà suggérée, comme on va le voir, par le parallélisme entre ces vv. 20-21 et les vv. 24-25, la finale de l'évangile. Mais au stade où nous sommes (l'exégèse de 21,20-21), l'important est de constater que, grâce au «schème de *révélation*» utilisé dans ces versets, les mots «celui qui s'était retourné *sur la poitrine* (de Jésus)» prennent valeur de titre et de symbole et veulent donc déjà «révéler» quelque chose sur la personne du disciple.

c) La réponse de Jésus (20,22-23)

Ici, plus clairement encore que dans les deux versets précédents, la construction en chiasme est évidente. Entre A et A′, le parallélisme est total, même banalement matériel, dirait-on:

A Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe?
A′ Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe?

Pourquoi cette répétition, que l'on serait tenté d'appeler mécanique? Commençons par noter qu'au v. 22, après la question finale adressée à Pierre (τί πρὸς σέ;), Jésus ajoute: «*Toi*, suis-moi», en répétant avec plus d'insistance (σύ, emphatique) l'ordre qu'il lui avait déjà donné (v. 19). Les vocations spécifiques de Pierre et de l'autre disciple sont ainsi nettement distinguées. Celle du «disciple bien-aimé» cependant reste mystérieuse.

([18]) Il est bon de se rappeler que στῆθος désigne souvent «la poitrine comme siège des sentiments *ou* des passions», au sens où nous parlons du cœur ou de l'âme (Bailly); voir p. ex. Lc 18,13; 23,48.

([19]) Cf. A. VACCARI, «Un preteso scritto perduto di Papia», *Bib* 20 (1939) 413-414: le titre honorifique ὁ Ἐπιστήθιος, «celui qui s'est penché sur la poitrine (de Jésus)» n'était plus compris par certains, et a été interprété comme le titre d'un écrit perdu de Papias de Hiérapolis, qui avait été le disciple de Jean («qui *vixit* cum Epistethio» est devenu «qui *dixit* in Epistethio»). Références patristiques à cet emploi du titre donné à Jean, dans WESTCOTT, 194; LAMPE, *Patr. Gr. Lex.*, s.v.

([20]) Voir H. RAHNER, «'De Dominici pectoris fonte potavit'», *ZKTh* 55 (1931) 103-108: nombreux textes de la tradition patristique et médiévale; la formule a été conservée dans le Bréviaire, à la fête de saint Jean l'Évangéliste (27 déc.), au répons des matines: «Fluenta Evangelii de ipso sacro Dominici pectoris fonte potavit».

Pour la décrire, l'auteur utilise ici un schème qui est fréquent dans le IVe évangile: une *révélation* de Jésus, d'abord présentée sous une forme énigmatique, puis suivie d'une incompréhension, d'une *méprise,* et enfin reprise suivant son sens véritable (cf. p. ex. 3,3-5). Ici, la révélation énigmatique de Jésus au sujet du disciple est exprimée au v. 22: «Si je veux qu'il *demeure*...» (A). L'évangéliste informe ses lecteurs qu'il y eut une fausse interprétation de ces mots; cependant, il ne l'attribue pas à Pierre, mais à la communauté chrétienne: «Le bruit se répandit donc parmi les frères que ce disciple ne meurt pas (οὐκ ἀποθνῄσκει)». L'auteur corrige aussitôt la méprise, en observant que ce n'est pas là ce qu'avait dit Jésus; toutefois, il se borne à reproduire ses paroles exactes: «Si je veux qu'il *demeure*...». A première vue, la formule énigmatique de Jésus reste donc encore inexpliquée. Mais si c'était le cas, ce serait contraire à l'emploi constant du procédé dans le IVe évangile. D'autre part, le fait même que l'évangéliste insiste sur la formule précise de Jésus en la répétant telle quelle, montre qu'elle était pour lui très importante et pleine de sens, mais qu'il fallait lui donner une interprétation différente de celle qui s'était répandue dans la communauté: Jésus ne voulait pas dire que le disciple resterait physiquement en vie jusqu'à son retour; il avait dit cependant qu'il «demeurerait» (sans spécification): cela doit donc s'entendre en un sens différent (nous reviendrons sur ce point dans la troisième partie); une note de la TOB explique très bien: «On peut aussi penser que le disciple bien-aimé, qui mieux que quiconque a pénétré le mystère du Seigneur, continuera à être présent dans l'Église par le témoignage qui est fixé dans ce livre»([21]).

Mais on peut sans doute encore ajouter à cette interprétation plusieurs précisions. Et cela, tout d'abord, en partant précisément du schème dont nous avons parlé (révélation mystérieuse — méprise — interprétation exacte). Si c'est l'évangéliste qui, au v. 23 (II, B), avait écarté la fausse interprétation communautaire de la parole de Jésus, c'est l'évangéliste encore qui va maintenant en donner la véritable signification; et cela, dans les deux versets suivants, c'est-à-dire dans la conclusion générale de l'évangile. Un indice littéraire qui permet de l'affirmer, c'est le lien qui unit la fin du v. 23 au début du v. 24 (voir plus haut la structure d'ensemble):

II, A′ ΑΥΤΟΝ θέλω ΜΕΝΕΙΝ
III, A, *a* ΟΥΤΟΣ ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ ΜΑΡΤΥΡΩΝ

Le μένειν du disciple consiste dans son μαρτυρεῖν. Notons l'emploi de ce participe *présent*: le disciple dont parlait Jésus et qui doit «demeurer», c'est «le disciple qui *témoigne* (*toujours*)», lui «qui *a écrit* ces choses». Dès lors, il «demeure» — et il demeurera pour l'Église jusqu'à ce que Jésus «vienne» —

([21]) TOB, note *i*, à Jn 21,22; voir aussi R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* (Freiburg 1975) III, 444, et ce commentaire suggestif de E. C. HOSKYNS–F. N. DAVEY, *The Fourth Gospel* (London [2]1947) 559: «And yet in some sense this deathlessness is suggested. Perhaps the opinion may be hazarded that the reader is meant to understand that that perfect discipleship of which the Beloved Disciple is the type and origin will never fail in the Church». Mais s'agit-il de la présence permanente de «parfaits disciples» dans l'Église et non pas plutôt d'une permanence du *Disciple bien-aimé* lui-même?

par le *témoignage* actuel qu'il lui rend toujours à travers son *évangile écrit*(22).

D'autres précisions seront encore fournies dans la troisième partie.

III. Le sens profond de Jn 21,20-25

Le titre qu'on vient de lire s'inspire intentionnellement de celui que É. Delebecque donnait à la dernière section de son article. C'est dire que notre interprétation de la finale de l'évangile s'oriente dans le même sens que la sienne. La mission de Jean, écrivait-il, «semble se poursuivre par-delà la matérialité de l'écrit» (p. 341); «le rédacteur du verset de la fin définit à sa manière l'infini de la mission pour laquelle Jésus a voulu que Jean *restât*» (p. 342). Les deux parties précédentes de notre propre étude vont nous permettre de préciser et d'orchestrer davantage cette interprétation.

1. *Remarques préliminaires*

a) Indications de la structure

Les deux versets de la finale forment deux petits chiasmes. Celui du v. 24 est clairement délimité par une inclusion: (*a*) οὗτος ... ὁ μαρτυρῶν, (*a'*) αὐτοῦ ἡ μαρτυρία. Les deux chiasmes sont étroitement liés entre eux par l'alternance de deux thèmes qui passent de l'un dans l'autre (v. 24: *a, b, a'*; v. 25; *b', a'', b''*).

Mettons en regard ces deux thèmes qui se correspondent:

a	μαρτυρῶν	*b*	γράψας
a'	μαρτυρία	*b'*	γράφηται
a''	χωρήσειν	*b''*	γραφόμενα

Dans la série de droite il n'y a guère de problèmes: de l'évangile *écrit* (ὁ γράψας ταῦτα), on passe à tout ce qu'on pourrait éventuellement encore écrire à son sujet. A gauche, par contre, on est frappé par un changement de vocabulaire: après une double mention du thème du *témoignage*, l'auteur introduit un nouveau verbe, χωρεῖν, que nous nous abstenons de traduire pour l'instant; mais son sens doit être proche de celui des deux thèmes qui l'entourent, l'évangile *écrit* (et ce qui pourrait encore être écrit) et le *témoignage* du disciple.

(22) Ainsi s'explique aussi qu'au v. 23 l'évangéliste ait utilisé deux fois le présent οὐκ ἀποθνήσκει, qu'on a coutume de traduire: «... que ce disciple ne *mourrait* pas» (BJ, TOB), comme si ce présent avait le sens d'un futur (ainsi, Schnackenburg); cette interprétation est sans doute à l'origine des variantes textuelles au v. 23*c*: ἀποθνήσκεις, morieris (D e r); mais il faut maintenir le présent «il ne *meurt* pas», qui contient déjà la lecture johannique du bruit qui circulait (cf., à la note précédente, le texte de Hoskyns-Davey); l'évangéliste y introduit déjà le sens authentique (spirituel) du *demeurer* annoncé par Jésus: en ce sens-là, il est tout à fait vrai que le disciple «ne *meurt pas*», comme cela se dit d'un grand écrivain, d'un artiste célèbre; il «demeure» toujours présent.

Autre point important: le rôle essentiel que joue le personnage du «disciple» dans cette finale. Le tout premier mot du v. 24 le désigne apparemment par un terme banal, le pronom démonstratif «celui-là». Le plus souvent, on se borne à constater qu'il s'agit du disciple. Mais cet οὗτος initial dit davantage: il pointe en deux directions opposées, vers l'arrière et vers l'avant. Vers l'*arrière:* il reprend le αὐτόν des deux versets précédents, dans la parole de Jésus (αὐτὸν θέλω μένειν, deux fois dans les vv. 22-23); mais à travers ce pronom personnel, il rejoint un autre démonstratif, τοῦτον au v. 21 (τοῦτον ... ἰδών); et par le biais de celui-ci, il remonte finalement jusqu'au titre du tout premier verset de la péricope: «le disciple qu'*aimait Jésus*, qui, au cours du repas, s'était *penché sur sa poitrine*».

C'est donc bien de *ce disciple-là*, tel qu'il est décrit au début (celui que la tradition patristique appellera ὁ Ἐπιστήθιος), qu'il s'agit toujours dans la finale; et c'est toujours *lui* qui, d'après la parole de Jésus lui-même (vv. 22-23), doit «demeurer» dans l'Église jusqu'à ce que Jésus vienne. D'autre part, le pronom οὗτος au v. 24 pointe aussi vers l'*avant*: il est le sujet de la phrase dont le prédicat est «le disciple qui *témoigne* (toujours) de ces choses et qui les a écrites». A travers le témoignage que le disciple rend toujours dans la communauté au moyen de son évangile, il nous faut atteindre (et partager) l'attitude prise naguère par le disciple que Jésus aimait, quand il était «penché sur sa poitrine». C'est dans cette attitude-là qu'il «demeure» présent dans l'Église.

b) Le vocabulaire de base

D'après ce que nous avons dit dans notre deuxième partie, les deux derniers versets (vv. 24-25) se présentent comme l'explication de la réponse de Jésus à Pierre, qui avait été d'abord énigmatique (v. 22) et qui l'était restée (v. 23). Dans cette déclaration de Jésus au sujet du disciple bien-aimé, le mot-clef était μένειν. Dans l'explication donnée ensuite par l'évangéliste dans les vv. 24-25, μαρτυρεῖν et χωρεῖν sont les mots les plus importants. Le moment est venu d'examiner de plus près ces trois termes, et d'en dégager ce qui est indispensable pour l'interprétation.

1) Le mot capital est évidemment le verbe mystérieux employé par Jésus: «demeurer». Ce verbe, tout le monde le sait, est un terme privilégié du vocabulaire johannique (fréquence dans les évangiles: 3–2–7–*40*; dans les épîtres: *27*). Pour notre propos, il suffit de constater qu'il est utilisé surtout dans deux contextes: pour la *parole* qui «demeure» dans l'homme, et pour le *Christ* lui-même (et le Père) qui «demeurent» dans le disciple (ou inversement). Voici un exemple du premier emploi: «Sa parole (celle du Père) ne *demeure* pas *en vous*» (5,38); et un autre pour le second: «*Demeurez en moi* comme je *demeure en vous*» (15,4). Mais nous devons surtout lire attentivement les textes où il est dit, soit que les disciples demeurent «auprès» de Jésus, soit que Jésus demeure «auprès» d'eux; car c'est précisément la situation décrite dans nos deux passages sur l'attitude du disciple bien-aimé à la cène (13,23.25 et 21,20). Transcrivons ces deux textes; l'un, au début de l'évangile, raconte la vocation des premiers disciples: «Rabbi, ... où demeures-tu? ... Et ils *demeurèrent auprès de lui ce jour-là*» (1,38-39); l'autre texte fait partie de la deuxième promesse du Paraclet, à la cène: «Je vous ai dit

ces choses tandis que je *demeurais auprès de vous*» (14,25). Dans la première promesse, Jésus s'était exprimé d'une manière identique au sujet de l'Esprit de la vérité: «Vous, vous le connaissez, parce qu'il *demeure auprès de vous*» (14,17); si l'Esprit demeurait «auprès» d'eux, c'est parce qu'il demeurait en Jésus (cf. 1,33); mais plus tard, il sera «en» eux (v. 17, fin)[23]. Il y a donc tout un dynamisme latent dans ces textes: le disciple qui demeure «*auprès* de Jésus» est appelé, avec l'aide de l'Esprit, à demeurer *en* Jésus (cf. une série de versets dans le chapitre suivant: 15,4 [*bis*].5.6.7; et le v. 9: «Comme le Père m'a *aimé,* moi aussi je vous ai aimés: *demeurez dans* mon amour»). Depuis le temps où le disciple était demeuré *auprès* de Jésus, au moment de sa vocation, jusqu'à l'invitation que Jésus lui adresse maintenant de «demeurer *en* lui», un long chemin a été parcouru!

Tout ceci éclaire singulièrement les textes qui décrivent la situation du disciple bien-aimé à la cène et sa mission de «demeurer»: «Un de ses disciples, celui que Jésus aimait, était couché *dans le sein de Jésus*» (13,23); «le disciple se pencha *sur la poitrine de Jésus*» (13,25); l'évangéliste rappellera plus tard que, de fait, le disciple «*s'était penché sur sa poitrine*» (21,20); et Jésus déclare enfin sans spécifier: «(si) je veux qu'il *demeure*» (21,22-23), à savoir dans cette même attitude. Ce que l'analyse des corrélations structurelles avait déjà suggéré précédemment est donc confirmé par l'étude du vocabulaire: si le disciple bien-aimé est appelé à «demeurer», c'est précisément en tant que modèle et symbole du parfait disciple; il doit toujours demeurer ainsi «auprès de Jésus» («dans son sein», «couché sur sa poitrine»), pour pouvoir enfin demeurer «en» lui; et on pourrait peut-être comprendre de cette manière la spécification de «demeurer» qui se trouve dans la mystérieuse variante de la Vulgate: «(Si) *sic* eum volo manere»; «(Si) c'est *ainsi* que je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, ...»: *ainsi,* c'est-à-dire dans l'attitude du Disciple à la cène.

2) Sur l'expression «le disciple qui *témoigne* de ces choses» (21,24), quelques mots suffiront[24]. Ce que le texte dit sur le disciple qui «témoigne» (v. 24) explique en quel sens le disciple «demeure» (v. 23); c'est comme *témoin* qu'il *demeure*: «Il *demeure* et il *témoigne*: c'est par ces deux verbes que s'achève l'évangile en désignant le chemin de Jean»[25]. Le témoignage dans le IVe évangile a pour but de susciter la foi en Jésus (1,7). Cela ressort aussi du parallélisme entre les deux conclusions: «celui qui *témoigne* de ces choses et qui les a écrites» (21,24) les a consignées dans l'évangile «pour que vous *croyiez* que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu et qu'en croyant vous ayez la vie en son nom» (20,31). Mais la composition de l'évangile est maintenant un fait du passé, tandis que le témoignage du disciple reste présent: par l'intermédiaire de son évangile, le disciple, dans la communauté, «témoigne de ces choses»; il actualise parmi les «frères» (21,23) le comportement qu'il avait pris auprès de Jésus, à la cène. C'est là le sens de son «témoignage»: il est le témoin permanent d'une expérience passée.

(23) Voir notre ouvrage *La vérité dans Saint Jean*, I (Rome 1977) 353-356.

(24) Nous nous permettons de renvoyer à notre étude «La notion de témoignage dans Saint Jean», *Sacra Pagina*, II (Paris-Gembloux 1959) 193-208.

(25) GOETTMANN, *Saint Jean*, 289.

3) Reste le verbe difficile χωρήσειν au v. 25; il a comme complément direct: τὰ γραφόμενα βιβλία, tous les livres qu'on pourrait encore écrire au sujet de Jésus. On se rappelle l'aperçu sur l'histoire de l'exégèse de ce verset dans notre première partie: la question était de savoir si χωρεῖν est à prendre au sens *matériel* (le monde ne pourrait «contenir» les livres qu'on écrirait: il s'agit alors d'une simple hyperbole) ou au sens *métaphorique* («comprendre»). Que l'auteur utilise ici en un certain sens une manière hyperbolique de s'exprimer ne peut guère être nié: on en a donné bien des exemples, dans la Bible et dans la tradition tant juive que grecque(26). Mais comme l'avait déjà observé jadis Isidore de Péluse, dans une lettre à un ami consacrée à notre sujet(27), et comme le remarque également É. Delebecque dans l'article précédent, plusieurs nuances de style (p. ex. l'emploi de l'éventuel, l'addition de «je pense») tempèrent et adoucissent ici le caractère hyperbolique de l'expression.

Mais il faut surtout s'interroger sur le sens exact de χωρεῖν, dont on n'a que dix emplois dans le NT, et dont les nuances sont variées (cf. Zorell).

Le sens physique («contenir») ne se rencontre que dans un seul cas (Jn 2,6). En Jn 8,37, il faut probablement traduire: «Ma parole ne pénètre pas en vous». Mais on trouve plusieurs fois le sens de «comprendre» (cela avait déjà été noté par Isidore de Péluse): «Tous ne *comprennent* pas ce langage... *Comprenne* qui peut *comprendre*» (Mt 19,11-12). Dans le cas de Jn 21,25, quelques indices de composition recommandent ce sens. Le parallélisme entre les deux finales (20,31 et 21,25) invite à rapprocher χωρεῖν de πιστεύειν; le premier verbe implique donc une attitude de foi. Semblablement, à l'intérieur de la deuxième conclusion, il y a correspondance — nous l'avons noté plus haut — entre μαρτυρεῖν (v. 24) et χωρεῖν (v. 25): au «témoignage» de la part du disciple, on peut espérer de la part du monde une attitude d'*accueil,* ce qui implique que χωρεῖν signifie fondamentalement «comprendre»(28); quoi qu'on puisse encore écrire sur tout ce qu'a fait Jésus, le monde sera toujours incapable de le «comprendre» vraiment. C'est ainsi, rappelons-le, que le terme a été interprété par la plupart des commentateurs grecs.

2. *Le témoin qui demeure: le disciple «penché sur la poitrine de Jésus»*

Il nous faut maintenant réunir en synthèse toutes nos observations précédentes, pour mieux comprendre quelle est la mission propre du «disciple que Jésus aimait» et en quel sens cela peut nous aider à mieux pénétrer la portée de son évangile.

Observons tout d'abord que l'expression «le disciple que Jésus aimait (ἠγάπα)»(29) ne se rencontre que quatre fois dans l'évangile de Jean (13,23;

(26) Voir plusieurs exemples dans BULTMANN, *Evangelium* 540, n. 3.
(27) Voir plus haut, note 2.
(28) BENGEL, *Gnomon*, «Χωρῆσαι, *capere*, Hoc non de capacitate geometrica, sed morali accipiendum est. *Fideles* caperent... *Mundus* sese amplius distineret». Avec plusieurs auteurs anciens (Ammonius, Isidore de Péluse, Théophylacte), Bengel donne ici à «monde» un sens péjoratif.
(29) Cf. encore la variante de 20,2 (avec un autre verbe): «l'autre disciple, celui que Jésus aimait (ἐφίλει)».

19,26; 21,7.20). Le premier passage est précisément celui qui nous intéresse: il décrit comment le disciple que Jésus aimait, à la cène, était «couché *dans le sein* de Jésus», et il nous rapporte qu'un moment après il «se pencha *sur la poitrine* de Jésus» (13,25). Cette position et ce geste du disciple sont devenus des symboles de l'amour que lui portait Jésus. Les trois autres textes reprennent l'expression dans une perspective nouvelle, celle de la mission ecclésiale du disciple. Mais c'est uniquement dans le dernier passage (21,20) qu'à la formule «le disciple *que Jésus aimait*» est jointe une double détermination: «(le disciple) qui *le suivait*» et «qui, à la cène, s'était *penché sur sa poitrine*». La deuxième expression explique la première; elle précise de quelle manière le disciple bien-aimé, autrement que Pierre, devra dorénavant «suivre» Jésus: il le «suivra», en se présentant toujours comme son «témoin», comme celui «qui s'est penché sur sa poitrine». C'est en ce sens que le disciple «demeure» dans l'Église, jusqu'à ce que Jésus vienne. Les développements bien connus de saint Augustin, qui présente les vocations respectives de Pierre et de Jean dans l'Église comme les modèles de la vie active et de la vie contemplative, trouvent ici leur fondement. Rappelons encore que, jusque dans la finale (21,24: οὗτος), tous les versets suivants de cette dernière péricope renvoient l'un après l'autre à ce même verset 21,20, qui oriente à son tour vers ce qui s'était passé à la cène (13,23.25). Là se trouve donc en définitive la clef qui nous permet de comprendre quelle sera la vraie mission du disciple; et l'on saisit maintenant combien était juste l'intuition de la tradition patristique grecque, lorsqu'elle caractérisait d'un seul mot la vocation du Disciple, en l'appelant ὁ Ἐπιστήθιος([30]).

Toutefois, on ne doit pas oublier que, dans la finale revient par trois fois le verbe «écrire»: une fois à l'aoriste (ὁ γράψας ταῦτα, v. 24), mais deux fois au mode éventuel (v. 25). Cela montre, d'une part, l'importance du *texte* évangélique pour la compréhension du «témoignage» ecclésial du disciple; d'autre part, c'est aussi une mise en garde contre tout emprisonnement dans la «lettre» de l'évangile. É. Delebecque a une très bonne formule, au sujet de cette fonction mystérieuse du disciple: «De toute façon elle va au-delà de l'écrit» (p. 342). Il est remarquable que l'auteur — probablement sans le savoir — ait employé spontanément une tournure particulièrement chère à Origène: le maître alexandrin voulait montrer par là combien il est important de dépasser la lettre et de rechercher le sens spirituel de l'Ecriture, son sens profond et insondable([31]). Or, un des textes majeurs sur lesquels il s'appuyait, pour fonder cette requête par l'Ecriture elle-même, était précisément la dernière phrase de l'évangile de Jean, comme nous le disions au début de cet article([32]). L'interprétation origénienne de ce verset final nous a paru tout à fait fondée. On peut encore ajouter, pour renforcer cette façon de voir, que, dans notre analyse de la dernière péricope (20,20-25), nous avons rencontré par deux fois le thème de la «révélation»([33]). Ce qui nous est «révélé» au

([30]) Voir ci-dessus la note 19.

([31]) Voir ORIGÈNE, *Philocalie, 1-20. Sur les Écritures* (par M. HARL) (SC 302; Paris 1983) 151-153: «La vérité est 'indicible': l'au-delà de 'ce qui est écrit'».

([32]) Voir plus haut p. 343.

([33]) Le «schème de *révélation*» dans la demande de Pierre (vv. 20-21), et la

sujet du «disciple bien-aimé» et ce qu'il nous faut découvrir *dans* son texte, mais en même temps *au-delà* de ce qu'il a écrit, c'est son rapport personnel à Jésus, cette attitude de disciple, telle qu'il l'a décrite symboliquement dans l'épisode de la cène (13,23.25).

Mais nous voudrions risquer un pas de plus, encore en compagnie d'Origène. Et nous terminerons par là. Le point de départ de cette dernière réflexion est une particularité du vocabulaire de Jean, que nous avions déjà notée dans une étude antérieure, sur le prologue(34): d'après 13,23, le disciple à la cène était couché ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ; mais à la fin du prologue, l'évangéliste écrit que le Fils unique est de retour εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός (1,18). Malgré le changement de préposition (ἐν / εἰς), cette similitude des formules nous invite à penser, disions-nous, «que l'expression nouvelle créée par Jean en 1,18 lui a été suggérée par celle de 13,23»; dès lors, seul le vrai disciple qui est «dans le sein de Jésus» peut comprendre le mystère de Jésus lui-même, lui qui est retourné «dans le sein du Père». C'était à peu près l'exégèse d'Origène:

> Je pense que, si c'est aussi au sens symbolique que Jean était couché *dans le sein de Jésus* (il était digne d'une telle marque d'honneur, parce qu'il avait été jugé digne d'un amour spécial de la part du Maître), ce symbole signifie que Jean, couché près du Logos (ἀνακείμενος τῷ Λόγῳ) et se reposant (ἐναναπαυόμενος) dans les choses les plus secrètes, était couché *dans le sein du Logos* (ἀνέκειτο ἐν τοῖς κόλποις τοῦ Λόγου), comme le Logos lui-même est *dans le sein du Père* (ἐν τοῖς κόλποις τοῦ πατρός) d'après ce qui est écrit... (suit la citation de Jn 1,18)(35).

*
* *

Cette étude sur la finale de l'évangile de Jean, jointe à l'analyse philologique de É. Delebecque, permet de faire une réflexion importante du point de vue méthodologique: elle montre — du moins, nous l'espérons — qu'un travail précis sur les textes, d'une part, et le recours à l'interprétation patristique de l'autre, peuvent très bien aller de pair, et permettent d'arriver à une interprétation de l'évangile à la fois rigoureuse et théologique.

Institut Biblique Pontifical
Via della Pilotta, 25
00187 Roma

Ignace de la POTTERIE, S. J.

---

dialectique entre la parole énigmatique de Jésus et sa *révélation* en clair, dans la réponse de Jésus lui-même (vv. 22-23), prolongée dans le commentaire du disciple (vv. 24-25).

(34) «Structure du prologue de saint Jean», *NTS* 30 (1984) 354-381 (cf. 363).

(35) ORIGÈNE, *In Joan.*, 32, 20,264 (GCS 4, 461).

Consideraciones críticas sobre Mt 15,35-36a

En la segunda multiplicación de los panes, según la narración mateana, después de oír la respuesta que los discípulos le dieron sobre la exigua cantidad de provisiones que tenían — siete panes y algunos peces —, Jesús [35] καὶ παραγγείλας τῷ ὄχλῳ ἀναπεσεῖν ἐπὶ τὴν γῆν [36] ἔλαβεν τοὺς ἑπτὰ ἄρτους καὶ τοὺς ἰχθύας.

Vamos a fijarnos en los verbos que inician los dos versículos (παραγγέλλω y λαμβάνω), para ver las diferentes combinaciones testimoniadas en la corriente textual [1].

Podemos señalar cinco variantes:

a) εκελευσε(ν) - και λαβων: variante general
b) εκευλεσε(ν) - και ελαβε(ν): 346 700 pc a aur b c ff² g¹ sy^scp
c) παραγγειλας - ελαβε(ν) δε: 892^c
d) κελευσας - ελαβε(ν): 291.
e) παραγγειλας - ελαβε(ν): ℵ B D Θ 1 *f*13 33 892* 1582 1604

Conviene también tener presente las variantes del paralelo Mc 8,6:

a) παρηγγειλε - και λαβων: variante general
b) παραγγελλει - και λαβων: ℵ B D L Δ^c 892 1342 l
c) παρηγγελλεν - και λαβων: 566
d) παραγγειλας - και λαβων: Θ 565

Pero, además, vamos a considerar las variantes de los textos afines: Mt 14,19

a) κελευσας - λαβων: variante general
b) κελευσας - και λαβων: C* W 067 245 1010 1293 h
c) κελευσας - ελαβεν: D d
d) εκελευσε(ν) - και λαβων: ℵ Z 1012 1295 ff¹
e) κελευσατε - λαβων: B* pc

Mc 6,39-41

επεταξεν - και λαβων: sin variantes

Lc 9,14-16

ειπεν - λαβων δε: sin variantes

(1) Esta variante no se halla estudiada en la obra de B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London - New York 1975).

Parece también oportuno ver cómo se definen las ediciones críticas respecto a las variantes de Mt 15,35-36a y Mc 8,6. Con relación a Mt, la mayor parte de los críticos tienen la lectura e)(2), tres la a)(3) y uno, sorprendentemente, la variante παραγγειλας και λαβων(4). Con referencia a Mc, la casi totalidad escogen la variante b)(5), mientras que dos prefieren la lectura a)(6).

Esto supuesto, vemos que efectivamente en Mt 15,35-36a las dos variantes sólidamente documentadas son la primera y la última. Pero su estructura en el contexto es diferente, lo cual se puede verificar mejor incluyendo los dos siguientes verbos del v. 36b:

1ª) εκελευσεν... και λαβων... και ευχαριστησας εκλασεν
2ª) παραγγειλας... ελαβεν... και ευχαριστησας εκλασεν

Teniendo ante los ojos estas dos estructuras, procuraremos considerar algunos de sus elementos, para ver si podemos deducir alguna consecuencia en orden a la elección de la variante que más probablemente sea la original.

En primer lugar, conviene examinar la índole de los dos verbos particularmente estudiados: κελεύω y παραγγέλλω. En ambos es posible la armonización: la 1ª estructura podría armonizar con el afín Mt 14,19; la 2ª, con el paralelo Mc 8,6. Pero, en principio, se diría más probable le armonización con el paralelo que con el afín. Además, κελεύω es verbo favorito del traductor griego de Mt. Mentras que en Mc no ocurre ni una sola vez, en Mt se lee otras siete veces(7). Y παραγγέλλω en Mt (fuera de 15,35) sólo se halla en 10,5, en sentido diferente (*dar instrucciones*) y precisamente en participio (παραγγειλας) exactamente como declaran ℵ B D Θ en este lugar, lo cual autoriza a pensar en armonización, y por tanto a preferir κελεύω, en cuya atestación los testimonios aparecen divididos e independientes.

Pero, en segundo lugar, atendamos al aspecto gramatical de las dos estructuras. Gramaticalmente la segunda es más equilibrada y elegante: dos indicativos precedidos de su correspondiente participio, mientras que en la primera el segundo indicativo va precedido de dos participios que no tienen el mismo vigor narrativo. En efecto, el proceso de preparación al milagro exige mayor relieve en el verbo *tomar* que el *ordenar*: este último es más extrínseco a las acciones — precedentes o concomitantes — del milagro. Prácticamente la segunda estructura ha procurado indicar esta prevalencia cambiando el participio en indicativo. Nótese, además, que el matiz expresivo que de hecho se descubre en este versículo, no se advierte en los otros textos afines o paralelos, en los que *tomar* está invariablemente en participio

(2) Aland–Black–Martini–Metzger–Wikgren[3], Bover–O'Callaghan, Lagrange, Legg, Merk[9], Nestle–Aland[26], Souter[2 (r1908)], Tasker, Tischendorf[8], Von Soden, Weiss[2], Westcott–Hort, *Syn*Aland[7], *Syn*Huck–Greeven[13].

(3) Hodges–Farstad, Scrivener[(r1908)], Vogels[2].

(4) Branscheid[3].

(5) Todos los de las notas 2,3,4, menos los indicados en la siguiente.

(6) Hodges–Farstad, Scrivener[(r1908)].

(7) 8,18; 14,9.19.28; 18,25; 27,58.64.

(λαβων) en consonancia con la índole preparatoria que en ellos los escribas han conferido a la acción de *tomar*. Por consiguiente, la misme índole de la construcción gramatical menos elegante — y, a pesar de todo, apoyada por los antioquenos — parece también dar la preferencia a la primera estructura.

Pontificio Instituto Bíblico
Via della Pilotta, 25
00187 Roma

José O'CALLAGHAN

Michée 7,6 dans les évangiles et dans la littérature rabbinique

Je me propose de comparer ici les reprises parallèles d'un texte de Michée (Mi 7,6) qu'on trouve, d'une part, dans des paroles de Jésus que rapportent les évangiles et, d'autre part, dans des aphorismes rabbiniques attestés par deux sources différentes. Ce parallélisme permet-il d'entrevoir un rapport entre les deux, non sous la forme d'une dépendance directe, mais en raison de la lecture de Michée qu'on faisait dans le judaïsme au temps de Jésus?

I. Examen des textes évangéliques

La reprise, littérale ou allusive, de Mi 7,6 dans les paroles de Jésus se présente d'une façon complexe, car elle figure dans trois contextes différents avec un redoublement chez Matthieu. Voici ses situations exactes(1).

a) *Dans l'évangile de Marc*

C'est au cours des instructions insérées dans le «discours eschatologique» que Marc place l'annonce des persécutions qui diviseront les familles: «... et un frère livrera [son] frère à la mort et un père, [son] enfant, et des enfants se lèveront (ἐπαναστήσονται) contre leurs parents et les mettront à mort, et vous serez haïs de tous à cause de mon nom» (Mc 13,12-13a). Le contact avec Michée n'est signalé ici que par un mot qui coïncide avec la version grecque du prophète: «... car un fils méprise [son] père, une fille se lèvera (ἐπαναστήσεται) contre sa mère, une bru, contre sa belle-mère...» (Mi 7,6 LXX). Le verbe grec est suivi dans les deux cas par la préposition ἐπί. Mais il est clair que le texte évangélique condense deux expressions de Michée en une seule. Bien plus, il est exclu que le grec de Marc reproduise à la lettre les *Ipsissima verba Jesu*. En effet, il renferme le mot γονεῖς qui n'a aucun répon-

(1) Pour la critique textuelle du passage, on peut se référer à K. ALAND, *Synopsis quattuor evangeliorum* (Stuttgart 1964) et à NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum graece* (Stuttgart 1979), dans tous les passages cités. Les variantes des manuscrits ne modifient pas la structure essentielle des textes. Plusieurs portent sur la présence ou l'absence des articles à côté des substantifs. Pour le texte grec de Michée, voir J. ZIEGLER, *Duodecim Prophetae* (Göttingen ²1967) 234.

dant direct en hébreu ou en araméen. Sur ce dernier point, la consultation de la Bible grecque fournit une indication décisive(2).

Les seuls passages où le mot ait un correspondant hébraïque sont Est 2,7 et Pr 29,15. Mais dans Est 2,7 LXX, «ses parents» correspond à l'hébreu «son père et sa mère»: c'est donc une refonte du texte en vocabulaire grec. Dans Pr 29,15, le jeune homme livré à lui-même fait, en grec «la honte de ses parents»; mais il faisait, en hébreu, «la honte de sa mère»: le texte est donc recomposé pour s'adapter à un nouveau cadre social. On ne peut évidemment rien tirer des textes écrits directement en grec: Sg 4,6 et 12,6; 2 M 12,24 (auxquels s'ajoutent 3 M 5,31; 5,49 et 6,14; 4 M 2,10; 15,4.13). Il reste cinq textes traduits d'un original sémitique perdu. Pour Tb 10,13, on voudrait bien connaître l'original araméen ou hébreu, si l'on avait la chance de le trouver dans les fragments encore inédits de Qumrân. Pour l'instant, la retraduction araméenne publiée par A. Neubauer(3) ne fournit pas d'indication pertinente, car elle rend «tes parents» par *qārîbayik*, terme employé depuis l'araméen d'empire pour désigner la parenté proche, et non pas le père et la mère. Pour Jdt 5,8, le parallèle de Jos 24,2 permet de présumer que, dans l'original hébreu du livre, les «parents» d'Abraham étaient ses «pères». Pour l'original de 1 M 10,9, on peut hésiter entre les «pères et mères» (cf. Est 2,7) et les «familles» (*mišpāḥāh*). Pour Susanne 3 (LXX et Théodotion) et 30 (Théod. seul), probablement araméen d'origine, il peut s'agir des «père et mère» au v. 3 et de la «famille» au v. 30.

Quoi qu'il en soit, Mc 13,12 ne peut être que l'*adaptation* grecque d'un original sémitique, et non sa *traduction* littérale. Puisque l'allusion au grec de Mi 7,6 ne fait que résumer le contenu de ce texte, on conviendra que son sens général est seul conservé. Mais il est peu probable que l'allusion soit seulement due à l'évangéliste ou à la tradition plus ancienne qu'il reproduit. On peut penser sans grand risque d'erreur que la reprise du texte de Michée existait déjà dans les paroles de Jésus.

b) *Dans l'évangile de Luc*

Le passage parallèle de Luc (Lc 21,16-17) recompose la phrase et supprime tout contact verbal avec le texte grec de Michée, bien que la finale dénote une dépendance probable par rapport au texte de Marc. On y lit: «Vous serez livrés même par vos parents et vos frères et vos proches et vos amis, et certains d'entre vous seront mis à mort, et vous serez haïs de tous à cause de mon nom». Luc transforme la donnée traditionnelle en brossant un tableau général de tous ceux qui peuvent trahir les disciples de Jésus: parents, frères, proches, amis... Mais il restreint la mise à mort à un certain nombre d'entre

(2) Cette remarque n'est pas sans importance, car elle met pareillement en question l'existence d'un original sémitique pour tous les textes évangéliques où figure le même mot: Lc 2,27.41.43; 8,56; 18,29; Jn 9,2.3.18.20.22.23. Il y a au moins une recomposition grecque de la tradition recueillie par les évangélistes.

(3) A. Neubauer, *The Book of Tobit: A Chaldee Text from a Unique Ms. in the Bodleian Library* (Oxford 1878) 14.

eux: θανατώσουσιν ἐξ ὑμῶν, «on mettra à mort certains d'entre vous». Ici, le texte de Michée s'éloigne.

Luc connaît pourtant un *logion* de Jésus qui s'en inspire directement: «Pensez-vous que je sois paru pour mettre (δοῦναι, sémitisme évident; variante: «faire») la paix sur la terre? Non, je vous le dis, mais la divison (διαμερισμόν). Car désormais, cinq dans une maison seront divisés, trois contre (ἐπί) deux et deux contre trois; ils seront divisés, père contre fils et fils contre père, [la] mère contre la fille et [la] fille contre la mère, [la] belle-mère contre sa bru et [la] bru contre [sa] belle-mère» (Lc 12,51-53). Aucun des verbes de l'hébreu ni du grec de Mi 7,6 ne laisse sa trace dans cette peinture de la division des familles. Le verbe employé pour traduire l'idée de «division» est connu de la Septante, où il figure 17 fois. On peut présumer derrière lui l'araméen *pᵉlag*(4). Mais de toute façon, l'allusion à Michée ne transparaît qu'à travers les couples de mots opposés: fils contre père (avec ἐπί comme dans le grec de Michée), fille contre mère, bru contre belle-mère; à quoi Luc ajoute: père contre fils, mère contre fille et belle-mère contre bru. La préposition employée figure avec le même verbe dans le *logion* de Lc 11,17; mais elle peut dénoter une influence latérale du texte grec de Michée. Au total, il y a une réminiscence plus qu'une citation proprement dite. On dirait qu'il s'agit d'un cliché littéraire devenu courant.

c) *Dans l'évangile de Matthieu*

Chez Matthieu, la situation est très différente. Dans le discours eschatologique de Jésus (Mt 24), l'évangéliste omet complètement ce qui serait parallèle à Mc 13,9-12 et Lc 21,12-16. Il résume en deux versets l'annonce des persécutions futures: «Alors ils vous livreront (même verbe que dans Mc 13, 12 et Lc 21,16) à l'affliction et vous tueront, et vous serez haïs de toutes les nations à cause de mon nom (cf. Mc 13,13a et Lc 21,17); et alors beaucoup trébucheront (reprise de Dn 11,41 LXX) et ils se livreront les uns les autres (cf. Mc 13,12a), et ils se haïront (cf. Mc 13,13) les uns les autres» (Mt 24,9-10). Matthieu grec paraît conserver deux allusions ténues à Mc 13,12-13: les verbes «livrer» et «haïr». Mais il transfère l'essentiel de Mc 13,9-12 dans le «discours d'envoi en mission» (Mt 10,1-42), où l'on va retrouver les parallèles de Mc 13,12 et de Lc 12,51-53, avec deux reprises plus ou moins amples de Mi 7,6.

Voici d'abord Mt 10,21-22: «Un frère livrera [son] frère à la mort et un père son enfant, et des enfants se lèveront contre [leurs] parents (cf. Mi 7,6 résumé comme dans Mc 13,12) et ils les mettront à mort, et vous serez haïs de tous à cause de mon nom». La reprise du texte de Marc est presque littérale. On lit un peu plus loin: «Ne pensez pas que je sois venu apporter la

(4) La correspondance est vérifiable dans les Targoums, partout où le mot primitif est conservé sous sa forme verbale (sauf dans Dt 32,8, où on a le verbe *pᵉraš*): voir Gn 10,25; 49,7; Jg 5,30; 2 R 6,18; Is 34,17; Ez 47,21; Za 14,1. L'aram. *pᵉlag* traduit aussi bien l'hébreu *ḥālaq* que l'hébreu *pālag*.

paix sur la terre; je ne suis pas venu apporter la paix mais le glaive. Car je suis venu séparer (διχάσαι) un homme contre (κατά)(5) son père et une fille contre sa mère et une bru contre sa belle-mère, et les ennemis d'un homme [seront] ceux de sa maison» (Mt 10,34-36). La finale du passage reprend intentionnellement le texte de Mi 7,6 sans reproduire littéralement sa version grecque d'origine juive. Celle-ci porte: ἐχθροὶ ἀνδρὸς οἱ ἄνδρες οἱ ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ. Or, Matthieu écrit: καὶ ἐχθροὶ τοῦ ἀνθρώπου οἱ οἰκιακοὶ αὐτοῦ. Le *Vaticanus*, un manuscrit d'une chaîne grecque et des versions omettent, dans la Septante, les mots οἱ ἄνδρες. Mais on ne trouve nulle part οἱ οἰκιακοί. Matthieu se singularise par l'emploi de ce mot (ici et dans 10,25, seules attestations dans le Nouveau Testament): il est absent de la Septante et rare dans les papyrus(6). Chez Matthieu comme chez Luc, le verbe «se lever» de la Septante est remplacé par une autre image: «diviser» chez Luc, «séparer» chez Matthieu(7). Mais Luc se tenait plus près de la Septante de Michée en recourant à la préposition ἐπί.

Il reste vrai qu'en ajoutant le dernier stique de Mi 7,6, Matthieu montre clairement qu'il a conscience de son emprunt: c'est chez lui que la citation du texte prophétique est la plus formelle.

d) *Les deux références à Michée*

Dans la première référence qui vient d'être analysée (Mc 13,12b et Mt 10,21b), il était exclu que le texte évangélique citât littéralement Mi 7,6, puisque le père et la mère étaient réunis sous le terme générique de «parents», mot grec intraduisible en hébreu comme en araméen. La seconde référence n'est pas littérale non plus, malgré l'addition de la fin du verset chez Matthieu et la suppression des expressions «père contre fils», «mère contre fille», «belle-mère contre bru», qui étaient ajoutées dans le texte de Luc. Il n'y a plus de «soulèvement» de la jeune génération contre l'ancienne, sauf dans l'allusion la moins littérale de Mc 13,12 et Mt 10,21: la «division» (Luc, dans la logique du «glaive») et la «séparation» (Matthieu, avec un verbe employé depuis Platon pour désigner une coupure en deux parties) ne

(5) Ce passage de Matthieu est le seul qui soit cité dans les dictionnaires comme exemple de la construction de διχάζω avec la préposition κατά. Voir les dictionnaires classiques de Bailly, 523, et de Liddell-Scott, 439a; de même les dictionnaires du Nouveau Testament qui tiennent compte de la *Koinè*: Moulton-Milligan, 169b, et Arndt-Gingrich, 199a. Le mot est absent de la Septante, mais il est attesté deux fois dans la traduction d'Aquila (Lv 1,17, à l'actif, et Dt 14,6, au passif).

(6) Le mot est tardif. Les dictionnaires ne le signalent pas chez les classiques, mais seulement chez Plutarque, chez Vettius Valens (IIe siècle de notre ère), dans quelques papyrus. Matthieu le reçoit de la *Koinè*. Pour désigner la «maisonnée», on trouve généralement οἶκος au singulier (Ac 10,2; 11,14; 16,31; 18,8; 1 Co 1,16). Mais la maisonnée n'est pas seulement constituée par la famille proche.

(7) L'arrière-plan araméen des deux verbes peut être le même (*pelag*), dans la mesure où Matthieu ne recompose pas en grec le texte qu'il a reçu de la tradition évangélique.

figuraient pas chez Michée. Ce sont des interprétations de son texte. Matthieu lui-même adapte celui-ci en ajoutant trois καί de liaison, qui ne figuraient ni dans l'hébreu ni dans le grec. Mais «l'inimitié» (10,35) est projetée sur les trois relations citées dans le contexte (père/fils, mère/fille, belle-mère/bru), ce qui restreint la portée de l'expression hébraïque (*'anšêy bēytô*) et grecque (οἱ ἄνδρες οἱ ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ). Il s'agit clairement des familles au sens le plus étroit du terme.

On rejoint par là les aphorismes les plus tranchants de l'Évangile: «Qui aime père ou mère plus que moi, n'est pas digne de moi, et qui aime fils ou fille plus que moi, n'est pas digne de moi» (Mt 10,37, placé immédiatement après la citation de Michée); ou encore: «Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas son père, et sa mère, et sa femme, et ses enfants, et ses frères, et ses sœurs, et jusqu'à sa propre vie (le sémitisme «âme» = lui-même), il ne peut pas être mon disciple» (Lc 14,26). Il n'y a donc pas lieu de mettre en doute l'authenticité de ces déclarations abruptes, du moins quant à leur substance([8]). Mais il est vrai que l'expérience faite par les disciples de Jésus après sa croix et sa résurrection a pu leur donner une résonance amplifiée qui trouve un écho dans la littéralité des textes actuels. La comparaison de Lc 12,51-53 et de Mt 10,34-36 montre d'ailleurs que, le sens global étant sauf, la phraséologie exacte de la déclaration originelle est irrécupérable. Il est possible que les allusions moins directes de Mc 13,12-13 et de Mt 10,21-22 soient des reprises secondaires de cette même déclaration, placées par Marc et Matthieu dans deux contextes différents à partir d'une source commune. C'est tout le problème des matériaux recueillis dans les Synoptiques qui est soulevé par là. Mais ce n'est pas ici le lieu pour le traiter. La question qui se pose est de savoir si le texte de Michée a été retrouvé spécialement par Jésus en raison de l'actualité qu'il lui découvrait, ou bien s'il était déjà repéré dans le Judaïsme de son temps, peut-être à partir des lectures synagogales dont Jésus a pu faire lui-même son profit.

II. La lecture de Michée 7 dans le Judaïsme ancien

a) *Le problème des lectures synagogales*

Il est malheureusement très difficile de dire comemnt les lectures synagogales étaient agencées au temps de Jésus, en Palestine pour Jésus lui-même,

([8]) La conservation substantielle des paroles de Jésus se distingue de la répétition mécanique qui reproduirait leur seule littéralité. Le P. LAGRANGE écrivait déjà en 1895, en citant lui-même le P. Knabenbauer: «Les évangiles ne sont souvent que la reproduction d'une catéchèse; or il n'était pas de la nature des choses que cette catéchèse reproduisît toujours les termes mêmes du Christ» («Une pensée de saint Thomas sur l'inspiration scripturaire», *RB* 4 [1895] 568). Certains de nos contemporains, dominés par la peur, n'ont pas encore réussi à assimiler ce principe élémentaire de l'exégèse intelligente.

dans la Diaspora hellénistique pour les diverses recensions de ses paroles dans les recueils évangéliques. Il faut toutefois recueillir précieusement les indications notées par J. Mann, dans *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, et par C. Perrot, dans *La lecture de la Bible: Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes.*

Sur la base des homélies contenues dans les recueils midrashiques, Mann relevait déjà que, pour le *Sédèr* 74, le texte de Lévitique 1 était accompagné d'une *hafṭarah* constituée par Mi 6,9–7,8 (16 versets, du moins dans une des listes consultées[9]). Mais comme les homélies qu'il analyse ensuite sont plutôt basées sur Is 48,12ss., il estime que la lecture de Michée — qui renferme justement Mi 7,6, étudié ici — n'aurait qu'une attestation relativement tardive. C. Perrot[10], relaie ici l'effort de Mann. Il mentionne deux (et peut-être trois) *hafṭarôth* à propos de Lv 1,1ss.: en premier lieu, Mi 6,9–7,8, mentionné dans le manuscrit de la collection Taylor-Schechter B 17,38, où on a Mi 6,9... et 7,5-7 (donc 7,6 fait partie de la lecture); ensuite T.-S. 17,7, qui cite Is 48,21–49,3, donnant ainsi raison à l'inférence de J. Mann fondée seulement sur l'analyse des homélies; enfin Is 43,21ss., qui est plus incertain. Quoi qu'il en soit, les sources citées montrent que le texte de Mi 7,6 a effectivement passé dans les lectures synagogales, dans le cadre du cycle triennal. On ne peut pas dire à partir de quelle époque cette coutume s'est introduite. Mais il reste plausible qu'elle soit ancienne et qu'elle ait déjà existé, au moins à titre de possibilité, dès l'époque du Nouveau Testament. Il est vrai que les *hafṭarôth* tirées des Prophètes et des Écrits n'étaient pas encore fixées d'une façon impérative. On peut néanmoins poser la question, s'il y a par ailleurs des indices qui invitent à l'envisager. Les reprises du Nouveau Testament ne font-elles pas éventuellement partie de ces indices?

b) *Le Péshèr de Michée à Qumrân*

Il est tout-à-fait regrettable, dans le cas présent, que la Grotte I de Qumrân n'ait livré que des fragments du *Péshèr* de Michée (Qumran Cave I, nº 14)[11]. Leur éditeur, J. T. Milik, suggère en effet qu'un de ces fragments se

(9) J. MANN, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, t. II (Cincinnati 1966) 23.

(10) C. PERROT, *La lecture de la Bible: Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes* (Hildesheim 1973) 68.

(11) D. BARTHÉLEMY-J. T. MILIK, *Qumran Cave I*, DJD, I (Oxford 1955) 79. Il s'agit des lignes 20-21 conservées sur un court fragment. Le *Péshèr* de Mi 6,14-16 est restauré sur les lignes 17-19 avec une probabilité suffisante en raison de la citation dont on retrouve des bribes. Après la citation vient la clausule habituelle: *pišrô 'al ha-dôr ha-'aḥ^erôn*, «son explication concerne la dernière génération...» (avec restauration du premier mot et des lettres manquantes). L'explication du livre portait probablement sur la totalité de son texte, comme dans le cas du *Péshèr* d'Habacuc. Dans les lignes 8-12, numérotées en fonction de leur seule conservation et non de la teneur primitive du manuscrit, le commentaire de Mi 1,5-9 applique le texte aux expériences historiques du passé récent et du présent, faites par le groupe de Qumrân (il est question du «Prophète de mensonge» et

rapporte à Mi 7,6, car on y lit: *'nš[y] by[tw...]*, «les hommes de sa maison» (restauré avec une probabilité suffisante, étant donné que le texte provient sûrement de Michée). Or, dans la logique du *Péshèr* attaché à Mi 6, 14-16 (même numéro, lignes 17-19 des fragments récupérés), l'application du texte concernerait «la dernière génération» (*hdwr h['] ḥrw[n...]*). C'est là que serait reportée la division des familles évoquée par le prophète en 7,6, texte repris dans les *logia* de Jésus. L'actualisation du texte opérée à Qumrân laisserait supposer, non seulement que le passage y était connu, mais que le thème de la division des familles était reporté sur la dernière génération, à partir de la citation de Mi 7,6. Ce thème, qui reparaît dans les *logia* de Jésus prend ainsi l'allure d'un «lieu commun» dans le Judaïsme du temps. Peut-on remonter plus haut encore?

c) *Le Livre des Jubilés*

Que le bouleversement de la société ait été regardé comme un trait caractéristique de la crise finale, c'est un fait que la littérature apocalyptique documente suffisamment. Malheureusement, le thème précis de Mi 7,6 n'y est pas attesté explicitement. Ce qui s'en rapprocherait le plus se trouve dans le tableau catastrophique du *Livre des Jubilés* (23,13-25). Relevons les deux passages les plus représentatifs, que j'emprunte à la traduction inédite de F. Martin(12). D'abord Jub 23,16: «Et dans cette génération, les enfants reprendront leurs pères et leurs anciens, à cause du péché, et à cause de l'injustice, et à cause des discours de leur bouche, et à cause de l'abandon de l'alliance que le Seigneur a conclue entre eux et lui». Comme les commentateurs le relèvent à l'envi, cette représentation de la crise n'est eschatologique qu'en apparence, dans le cadre de la prophétie prêtée à Moïse. Elle vise en réalité la situation historique du Judaïsme avant la révolte maccabéenne(13).

Le second passage (Jub 23,19) n'est qu'un tableau très général: «Et ils combattront les uns contre les autres: les jeunes contre les vieux et les vieux

---

du «Maître de justice»). mais on ne peut pas exclure que «la dernière génération» viserait l'avenir. Mi 7,6 s'y rapporterait-il?

(12) On ne peut absolument pas se fier aux fragments donnés par J. BONSIRVEN, *La Bible apocryphe: En marge de l'Ancien Testament* (Paris 1953): la traduction est faite de seconde main, d'après l'anglais de Charles, avec un certain nombre de contresens. F. Martin, traducteur apprécié du livre d'Hénoch, avait achevé la traduction des Jubilés (dont le texte fut mis au propre) et poussé leur commentaire dans un texte manuscrit jusqu'au ch. 39. Le Cardinal Tisserant m'a communiqué le texte dactylographié de la traduction et le manuscrit inachevé, en 1958. Mais rien n'a pu être fait depuis lors, dans l'attente des textes de la grotte IV de Qumrân. J'utilise ici ce dossier. Dans les passages cités, le texte éthiopien est appuyé par la version latine (cf. H. RÖNSCH, *Das Buch der Jubiläen, oder die kleine Genesis* [Leipzig 1874] 36-38).

(13) Ainsi F. Martin dans le manuscrit de son commentaire; R. H. CHARLES, *The Book of Jubilees* (Oxford 1902) 146; B. NOACK, *Jubilæerbogen* (1958), dans *De gammeltestamentlige Pseudepigrafer* (Copenhague 1953-63) t. I, 246; K. BERGER, *Das Buch der Jubiläer* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, II/3; Gütersloh 1981) 442s.

contre les jeunes, le pauvre contre le riche, le petit contre le grand, le mendiant contre le prince, pour la Loi et pour l'alliance». Le but de la lutte, qui est mentionné en finale, montre clairement que le texte vise la révolte maccabéenne, durant laquelle les hautes classes de la société trahissent la Loi et l'alliance (cf. 1 M 11,15), tandis que la fidélité est le fait des humbles de la terre. De toute façon, il s'agit de la guerre civile et non de la division dans les familles. Mais la mention des jeunes gens et des vieillards attire l'attention sur un thème qu'on va retrouver dans les textes rabbiniques. Quant au thème de la guerre civile, il n'est pas inconnu dans la Bible (cf. Is 19,2). Mais il devient surtout un «lieu commun» dans les apocalypses juives et chrétiennes. On peut se reporter sur ce point au livre III des *Oracles sibyllins* (vers 800-807), au livre de Baruch syriaque (2 Bar 70,2-10, qui décrit les épreuves annonciatrices de la venue du Messie), au IV[e] livre d'Esdras (4 Esd 5,9 et 6,24, qui mentionnent l'hostilité mutuelle des amis). Bref, il n'est pas impossible que Mi 7,6 ait fourni à la tradition juive ancienne la matière d'un «lieu commun» utilisable pour évoquer la division des familles. Il existe sur ce point quelques indices, mais les preuves décisives manquent encore. Les textes rabbiniques vont-ils en fournir une?

III. Examen de deux textes rabbiniques

Les textes rabbiniques qui vont être cités sont étroitement apparentés. Mais comme on va le voir, celui de la Mishna est à expliquer à l'aide de celui du Talmud de Babylone, contrairement à ce qui était fait dans le recueil de (H. L. Strack et) P. Billerbeck([14]), qui traduisait la Mishna et se contentait d'un renvoi rapide au Talmud.

a) *Mishna: Traité «Soṭa» IX,15*

P. Billerbeck avait utilement signalé la citation de Mi 7,6 dans le texte qu'il traduisait. Mais l'examen de son contexte attire l'attention sur une particularité intéressante. Dans le nº 15 du dernier chapitre de ce traité *Soṭa*, on trouve une série d'aphorismes attribués à des docteurs ou élogieux pour des docteurs, évidemment tannaïtes. R. Eliézer le Grand (= b. Hyrkanos, contemporain de R. Gamaliel II, vers 90-130) est cité en langue araméenne, avec une finale hébraïque qui figure plusieurs fois dans ce même contexte: «Sur qui faut-il s'appuyer? Sur notre Père qui est dans les cieux». On trouve plus loin un «dire» attribué à un auteur déterminé: Phinḥas b. Ya'ïr, gendre de R. Šim'ôn b. Yôḥay, contemporain de R. Yehûda ha-Naśî' (II[e] partie du II[e] siècle). Entre les deux, figure un long passage anonyme qui commence en araméen et continue en hébreu mishnique. Comme on le constatera plus loin,

([14]) (H. L. STRACK-)P. BILLERBECK, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch*, t. I, 586, qui traduit ce texte de la Mishna, indique ses parallèles et en traduit quelques fragments.

il est lui-même complexe, mais cela n'apparaît pas dans sa présentation actuelle qui énumère les «douleurs du Messie», préalables à sa venue. Voici la traduction du texte(15):

> «Aux approches (litt.: talons) du Messie, l'insolence augmentera et la pénurie croîtra. La vigne donnera son fruit, et le vin sera cher. La royauté(16) tournera à l'hérésie, et il n'y aura pas de réprimande. La maison de réunion servira à la prostitution. La Galilée sera dévastée et la Gabalène(17) sera désolée. Les hommes des frontières erreront de ville en ville, sans qu'on ait pitié d'eux. La sagesse des scribes dégénérera, et ceux qui craignent le péché seront méprisés. Les jeunes gens feront blémir la face des vieillards, les vieillards se tiendront debout devant les enfants. *Un fils déshonorera [son] père et une fille se lèvera contre sa mère, une bru contre sa belle-mère. Les ennemis d'un homme [seront] les hommes de sa maison.* La face de la génération [sera] comme la face du chien: le fils n'aura plus honte devant son père. Et à qui devons-nous recourir? A notre Père qui est dans les cieux(18)».

Des calamités agricoles; une dégénérescence religieuse du pouvoir politique et une profanation des lieux de réunion sainte (synagogues et maisons d'étude); les invasions et l'exil; la dissolution sociale et familiale... C'est à ce propos que le texte de Mi 7,6 est cité textuellement (au début, la lecture *m^e^nawwel* au lieu de *m^e^nabbel* est une faute de copiste). Ce texte est lui-même corsé par la notation du cynisme et du manque de respect dû aux parents. Alors vient le refrain déjà mentionné plus haut.

Il s'agit d'un tableau global qui accumule les clichés conventionnels: la citation de Michée entre dans ce cadre. Mais il faut noter que, dans le Talmud de Jérusalem comme dans celui de Babylone, cette finale du traité *Soṭa* est donnée sans commentaire, ce qui est surprenant au premier abord. Mais dans sa traduction anglaise, H. Danby(19) a noté qu'il s'agit d'une addition

(15) J'utilise une édition courante de la Mishna (Ph. BLACKMAN, *Mishnayoth*, t. III: Nashim [Londres 1953] 382s. avec traduction anglaise et notes sur le texte). Traduction anglaise classique: H. DANBY, *The Mishna* (Oxford 1953) 306. Traduction incomplète de J. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens* (Rome 1955) nº 1476. Traduction française assez large de M. SCHWAB, *Le Talmud de Jérusalem* (rééd. Paris 1960) vol. IV/2, 343. Citation dans le recueil de A. ELKAÏM-SARTRE, *Aggadoth du Talmud de Babylone* (Paris 1982) 819.

(16) Le texte reçu porte: *ha-ʿôb^e^dêy gillûlîm*, qui désigne les idolâtres. Mais ce sujet ne s'accorde pas avec le verbe au féminin et certaines éditions (cf. le Talmud de Jérusalem) portent: *ha-malkût* (Bonsirven: l'empire; Schwab: le gouvernement; A. Elkaïm-Sartre: le pouvoir).

(17) La Gabalène (ou Gobolitide) est le Djébel de Séïr dans l'ancien royaume d'Édom. Pour les références à *Gablâ* dans le Tg palestinien du Pentateuque, voir l'*Index analytique* de R. LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque*, t. V (SC 282; Paris 1981) 54.

(18) C'est sur cette formule finale, courante dans le Targoum palestinien et la littérature rabbinique, que la recension liturgique du *Pater* a été alignée dans l'évangile de Matthieu, suivant l'usage d'une communauté judéo-chrétienne.

(19) DANBY, *The Mishna*, 306, n. 5.

ignorée des anciens commentateurs, jusqu'au XVIe siècle. On va voir qu'un passage parallèle, donné dans un autre traité du Talmud de Babylone, fournit l'explication de ce fait tout en assurant l'origine tannaïte des textes ainsi réunis en synthèse artificielle.

b) *Talmud de Babylone: «Sanhedrin», fol. 97a*

Ici encore, les lecteurs français trouveront un abrégé du texte, sans indication claire des coupures, dans le recueil publié par J. Bonsirven(20). Les passages retenus dans le Talmud sont des *Baraïtôth* relatives au temps où doit venir le Fils de David. L'addition de la Mishna disait: le Messie. On lit donc dans le traité *Sanhedrin*, vers le milieu du fol. 97a, après une discussion de «nos maîtres» sur «le septénaire où vient le fils de David» (avec une citation d'Amos 4,7 et une énumération de calamités agricoles), trois *baraïtôth* attribuées à des docteurs vivant vers le milieu du IIe siècle de notre ère(21):

> On rapporte: R. Yehûda disait: «Dans la génération où vient le fils de David, la maison de réunion servira aux prostituées, la Galilée sera dévastée et la Gabalène sera désolée. Les hommes des frontières erreront de ville en ville, sans qu'on ait pitié d'eux. La sagesse des scribes dégénérera, et ceux qui craignent le péché seront méprisés. La face de la génération sera comme la face d'un chien, et la vérité fera défaut, car il est dit: [citation d'Is 59,15, et discussion sur ce texte]».
>
> On rapporte: R. Nehôray disait: «Dans la génération où vient le fils de David, les jeunes gens feront blêmir la face des vieillards, et les vieillards se tiendront debout devant les jeunes gens. *Une fille se lèvera contre sa mère et une bru contre sa belle-mère.* La face de la génération sera comme la face d'un chien: le fils n'aura plus honte devant son père».
>
> On rapporte: R. Néḥémyah disait: «Dans la génération où vient le fils de David, l'insolence augmentera et l'honneur déclinera. La vigne donnera son fruit, et le vin sera cher. Toute la royauté tournera à l'hérésie, et il n'y aura pas de réprimande» (suit une discussion avec R. Yiṣḥaq, qui cite à ce propos Lv 13,13).

Il est clair que la compilation finale de la Mishna a mis bout à bout et réorganisé en synthèse, moyennant quelques variantes de détails, le contenu

(20) BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*, n° 1904.

(21) Le texte est traduit ici sur une édition courante du Talmud de Babylone (Wilna 1931). On trouvera une traduction allemande dans L. GOLDSCHMIDT, *Der babylonische Talmud*, t. 9 (Berlin 1934) 64-65. R. Yehûda est le compilateur final de la Mishna (4e génération des Tannaïtes). R. Nehôray, qui enseignait probablement à Sepphoris, appartient à la génération précédente (entre 130 et 160). R. Néḥémyah, de la même génération, avait été élève d'Aqiba. Ces renseignements suivent les indications de H. L. STRACK-G. STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrasch* (Munich 71982) 82-87.

de ces trois *baraïtôth* pour donner un tableau d'ensemble des malheurs qui caractériseront la période préparatoire à la venue du Messie. Le verset Mi 7,6 est incorporé à la citation de R. Nehôray, sous une forme moins complète que dans la Mishna. Mais comme les docteurs juifs connaissent par cœur les passages importants de la Bible, la citation est suffisante pour qu'on la complète mentalement et qu'on reconnaisse la description du monde familial renversé, telle que le prophète l'avait énoncée. Les trois maîtres cités appartiennent à la même génération des Tannaïtes, en attendant que R. Yehûda collige et promulgue la Mishna avant 200. Les différences repérables entre la recension talmudique des trois *logia* rabbiniques retenus ici et la synthèse que l'édition finale du traité *Soṭa* en a faite, montrent que la conservation des paroles s'accommodait fort bien des variantes de détail(22). Naturellement, dans le cas présent, il faut se fier au Talmud plutôt qu'à la Mishna, de même qu'on lit séparément les évangiles plutôt que le *Diatessaron* de Tatien. Mais la question essentielle qui se pose est d'une autre sorte: les trois docteurs juifs du IIe siècle étaient-ils des initiateurs, spécialement R. Nohôray qui cite Mi 7,6, ou bien reprenaient-ils eux-mêmes un matériel traditionnel(23)?

La première hypothèse est vraisemblable quand un docteur, devant une question posée, cite explicitement un passage de l'Écriture en l'introduisant par la clausule: *šé-nē'mar*, «car il est dit». C'est le cas à la fin du *logion* de R. Yehûda, qui justifie son propre avis («la vérité fait défaut») par une citation d'Is 59,15: *wat-tehê hā-'èmèt nè'dèrèt wesār mēra' mištôlēl*, «et la vérité sera en défaut et qui s'écarte du mal se fait spolier». Mais tout ce qui précède a l'allure d'un récitatif couramment admis, habilement cadencé, qui n'a besoin d'aucune justification. Il en va de même pour la maxime attribuée à R. Nehôray, qui renferme justement la citation de Mi 7,6. Celle-ci est moins complète dans le Talmud que dans le texte de la Mishna. Mais la finale du dicton semble bien être une adaptation du verset biblique: au lieu de *ben menabbēl 'āb* («un fils déshonore son père»), on lit *'êyn ha-ben mitbayyēš mē'ābîw* («le fils n'est pas honteux à cause de son père»). C'est dire à peu près la même chose sous une forme négative. Le texte de la Mishna renferme d'ailleurs les deux expressions. C'est ce bouleversement des relations familiales qui permet d'assimiler la face de la génération ainsi décrite à la face d'un chien, injure suprême.

Le *logion* parle de «la génération» (*ha-dôr*): on se rappelle d'emblée la façon dont Jésus parle de «cette génération»(24), en la stigmatisant comme «mauvaise» ou «adultère» (Mc 8,12.38; 9,19; 13,30; Mt 11,16; 12,39. 41.42.45; 16,4; 17,17; 23,30; 24,34; Lc 7,51; 9,41; 11,29.30.

(22) On pourrait comparer cette observation aux variantes qu'on observe entre plusieurs recensions de la même parole de Jésus dans les évangiles synoptiques.

(23) BILLERBECK, *Kommentar zum N.T.*, 586, signale que, dans le petit traité *Dèrèk 'èrèṣ Ṣuṭṭa*, l'énoncé qui figure ici sous le nom de R. Yehûda est attribué à Rabban Gamaliel II (vers 90), tandis que le texte de R. Nehôray est confirmé. Ce fait montre que les attributions traditionnelles ne sont souvent que des «à-peu-près».

(24) Voir en dernier lieu V. HASLER, «Γενεά», *Exegetisches Wörterbuch zum N.T.*, t. I, 579s., qui donne des parallèles dans la Bible, les pseudépigraphes et les textes de Qumrân.

31.32.50.51; 17,25; 21,32, dans des textes fréquemment parallèles; cf. Ac 2,40; mot absent du langage de Jean). Dans les trois *logia* des docteurs tannaïtes comme dans le récitatif de la Mishna, il s'agit de «la génération où vient le fils de David» (ou le Messie). Le fils de David n'est-il pas venu, dans la perspective ouverte par les Synoptiques, en la personne même de Jésus (cf. Mc 10,47-48 = Mt 20,30-31 = Lc 18,38-39; Mt 9,27; 15,22; 21,9.15; avec une jonction entre «Messie» et «fils de David» dans Mc 12,35 = Lc 20,41, cf. Mt 22,42-43)? En outre, il y a au moins un texte où Jésus dit que «cette génération ne passera pas avant que ces choses n'arrivent» (Mc 13,30 = Mt 24,34 = Lc 21,32). Or, «ces choses» désignent les bouleversements finaux qui doivent précéder la venue glorieuse du Fils de l'Homme(25), et parmi ces bouleversements on a noté plus haut chez Marc la dissolution des liens familiaux évoquée par une allusion à Mi 7,6.

On peut donc légitimement se demander si les maîtres juifs du IIe siècle, dans leurs aphorismes relatifs à la dernière génération qui précédera la venue du «fils de David» (ou du Messie), n'ont pas repris tout simplement des thèmes traditionnels dont l'origine se perdait dans la nuit des temps. Deux maîtres citent le même aphorisme dans deux contextes différents: «la face de la génération est comme la face d'un chien». Ce fait montre qu'ils ne font que reproduire un bien traditionnel. Chez R. Nehôray, ce texte donne une sorte de conclusion à la description du désordre installé dans les familles, et c'est le seul cas où l'origine du thème est décelable grâce à la citation explicite de Mi 7,6. L'origine du dicton, conservée ici, est oubliée pour les autres traits du tableau catastrophique brossé par les trois docteurs et repris synthétiquement dans la Mishna, qui bouleverse l'ordre où figurent ces traits.

IV. Conclusion

De cette étude de deux séries de textes parallèles, il est difficile de tirer une conclusion pleinement assurée. On peut toutefois regarder comme vraisemblable que, pour les trois aphorismes énoncés sans justification scripturaire, les docteurs tannaïtes se sont fait l'écho de données traditionnelles qui, reprenant les annonces catastrophiques des prophètes et les interprétant pour les actualiser, les transféraient dans le temps immédiatement préparatoire à la venue du Messie: cataclysmes cosmiques, antagonismes politiques, tensions sociales, dissolution des liens familiaux. Le *Livre des Jubilés* avait repris cer-

(25) On s'est parfois étonné du délai survenu entre la parole de Jésus et la réalisation «factuelle» des menaces prononcées. Certains en ont tiré argument pour dire que Jésus avait annoncé une «fin du monde» qui n'est pas venue: il y aurait donc eu erreur de sa part. D'autres ont posé en principe que la parole avait dû se réaliser dans «cette génération»: toute l'apocalypse synoptique se rapporterait donc à la ruine de Jérusalem. C'est oublier que les menaces prophétiques comportent toujours une *proximité psychologique* qui est destinée à provoquer la conversion des auditeurs et qui ne doit pas être entendue après coup comme une simple *indication chronologique*. Il y aurait alors une erreur sur la notion de prophétie.

tains de ces détails pour construire conventionnellement le cadre où devait prendre place la grande guerre libératrice. Des livres apocalyptiques comme 2 Baruch (syriaque) et 4 Esdras ne parlent pas autrement, bien que Mi 7,6 ne soit exploité de façon explicite dans aucun de ces livres pour évoquer le renversement des valeurs familiales. Mais on a déjà pu noter au passage que, dans Jub 29,13, l'opposition entre jeunes gens et vieillards figurait d'une façon analogue à celle qu'on retrouve dans le *logion* de R. Nehôray. En outre, le *Péshèr* de Michée retrouvé à Qumrân reportait peut-être sur «la dernière génération» l'antagonisme décrit dans le texte de Mi 7,6. Il est plausible que ce texte ait fourni en milieu juif le contenu d'un «lieu commun» littéraire qui existait déjà au temps de Jésus, bien qu'il ne reparaisse en surface qu'au milieu du IIe siècle.

Ne serait-ce pas de cette façon qu'on expliquerait au mieux la présence de la réconciliation familiale comme élément essentiel de la mission confiée au prophète Élie, précurseur du Jour de YHWH d'après Ml 3,23-24: «Voici que je vais envoyer le prophète Élie, avant que n'arrive le Jour de YHWH grand et redoutable: il ramènera le cœur des pères vers leurs fils et le cœur des fils vers leurs pères». En commentant ce texte, A. Deissler n'a pas tort de penser que «ramener le cœur vers» (*šûb leb 'el*), ici comme dans 1 R 12,27, «traduit la sympathie et la compréhension réciproque»[26]. Mais malgré sa réserve au sujet de l'allusion à Mi 7,6, où il ne voit qu'un «conflit de générations», c'est encore ce texte qui paraît expliquer au mieux la mission de réconciliation envisagée pour le jour du retour d'Élie. «Le fils méprise le père»: il s'agit donc de «ramener le cœur des fils vers les pères». Et réciproquement, car l'étendue du mal qui atteint les familles est généralisée. Deissler cite aussi à ce propos le texte d'Is 3,4-5, qui décrit l'anarchie sociale à Jérusalem[27]. Or, on relève dans ce texte une expression qui pourrait être à l'origine d'un trait noté dans les dictons rabbiniques du IIe siècle: *yirhab hana'ar ba-zāqēn*, «le jeune homme s'en prend au vieillard». Le même fait social était noté dans le *Livre des Jubilés* (29,19): éth. *wayetbā'asû 'ellû mesla 'ellû, warāzūt mesla līqānāt walīqānāt mesla warāzūt*; latin: *et litigabunt isti cum illis, nempe nam iuvenes cum senioribus et seniores cum iunioribus*; «et ils combattront les uns contre les autres, les vieillards contre les jeunes gens et les jeunes gens contre les vieillards» (le grec sous-jacent aux versions permet d'entrevoir suffisamment l'hébreu primitif pour ce vocabulaire simple). On a lu dans l'évocation d'avenir due à R. Nehôray: *ne'ārîm penêy zeqēnîm yalbînû*, «les jeunes gens feront blêmir la face des vieillards». C'est un autre aspect du même fait social.

Ainsi donc, il est vraisemblable que la lecture répétée des mêmes textes

(26) L. PIROT–A. CLAMER, *La Sainte Bible*. VIII/2: Les Petits Prophètes (Paris 1964) 661.

(27) H. W. WOLFF, qui fait le même rapprochement avec Isaïe, insiste davantage sur le sens de la révolte des enfants envers leurs parents: c'est le bouleversement de la famille, cellule fondamentale de la vie sociale (*Dodekapropheton 4: Micha* [BKAT; Neukirchen 1982] 182s.). De même, F. HORST, commentant Ml 3, 23-24, renvoie explicitement à Mi 7,1-7 (*Die zwölf kleinen Propheten* [HAT; Tübingen 1954] 275).

sacrés, et notamment des textes prophétiques, a introduit très tôt dans la tradition juive un certain nombre de clichés littéraires qui accumulaient, pour la représentation courante de «la Fin» (en grec: τὸ τέλος ou ἡ συντέλεια, dans le Nouveau Testament), des traits négatifs évoquant, à côté des cataclysmes cosmiques, les conflits internationaux, sociaux et familiaux. Les textes d'allure apocalyptique ont librement choisi des éléments divers dans cet ensemble de «lieux communs». On le constate dans les apocalypses juives, des Jubilés à Baruch syriaque et au IVe livre d'Esdras. On le voit aussi dans la synthèse chrétienne constituée par le «discours eschatologique» de Jésus, sur la base de ses propres paroles. On le voit encore dans les aphorismes des docteurs tannaïtes qui ont parlé du temps où viendrait le Messie: ceux-ci ont vraisemblablement repris des matériaux venus de la tradition orale. La même citation de Mi 7,6 a été employée et adaptée à de nouveaux contextes, d'une part, dans le discours eschatologique de Jésus et, d'autre part, dans l'aphorisme recueilli par R. Nehôray puis inséré dans la synthèse anonyme de la Mishna. Jésus s'est ainsi inséré dans une coutume littéraire déjà existante, où la tradition orale attachée à la lecture des prophètes jouait vraisemblablement un rôle déterminant. Inversement, la même tradition orale recueillait patiemment les textes prophétiques qui permettaient d'évoquer le temps du Salut par excellence, le Salut eschatologique, avec des traits positifs. On le constate encore dans les textes eschatologiques du Judaïsme, comme les diverses apocalypses ou Ba 4,30–5,6 et, avec un principe interprétatif différent, dans tous les textes eschatologiques du Nouveau Testament.

Le rapport probable entre Mi 7,6 et Ml 3,23-24 montre que, dans ces deux tableaux contradictoires du malheur et du salut, les mêmes traits figuraient à propos du même problème — la division ou la réconciliation des familles — avec des sens opposés. Or, Mi 7,6 n'est pas le seul texte repris, dans deux perspectives différentes, par les paroles de Jésus. Ml 3,23-24 est aussi repris dans le Nouveau Testament pour définir par un trait suggestif la mission de Jean le Baptiste (Lc 1,17; cf. Mt 17,10-13). Il l'était déjà dans la tradition juive, comme en témoigne le Siracide (Si 48,10). Dans les deux cas, c'est le thème de la réconciliation familiale qui est retenu: sous ce rapport, le tableau négatif de la crise eschatologique est inversé. Mais ces reprises des textes bibliques dans le Nouveau Testament ont pour arrière-plan l'interprétation que le Judaïsme du temps en donnait. L'usage qui en est fait en fournit une nouvelle interprétation, mais celle-ci suppose déjà la précédente.

La dernière question qui se pose à ce propos est d'ordre théologique. On ne s'étonne pas de voir Jésus accumuler des clichés littéraires négatifs pour évoquer «la Fin» dans son discours eschatologique, en reprenant dans ce cadre un trait emprunté à Mi 7,6 (Mc 13,12b, adapté littérairement dans Lc 21,16). On ne s'étonne pas non plus de retrouver le même cliché, chez Matthieu seul, dans l'annonce des épreuves qui attendent les prédicateurs de l'Évangile (Mt 10,21): le texte n'est pas reporté alors vers «la Fin», mais appliqué à l'actualité chrétienne. On s'étonne davantage de le retrouver aussi sous une forme plus directe et plus corsée dans le *logion*, conservé parallèlement chez Matthieu et chez Luc, qui définit ce pour quoi Jésus «est venu» (Matthieu), «est présent» (Luc): pour apporter non la paix, mais le glaive, la division, la séparation (Mt 10,34-36 et Lc 12,51-53). C'est moins là *le but* de

sa venue que *l'effet prévisible* de sa prédication. Sous ce rapport, la situation est la même que pour l'application du texte d'Is 6,9-10 à son ministère dans Mc 4,12; Mt 13,14-15; Lc 8,10b et Ac 28,26-27; Jn 12,39-40. Mais l'examen de ce point dépasse le cadre de la présente enquête. Celle-ci avait pour seul objet la confrontation des textes évangéliques et des textes rabbiniques où le même cliché littéraire emprunté à Michée (7,6) figure en bonne place. Le rapprochement de ces textes montre l'enracinement profond des paroles de Jésus dans la tradition juive, héritière des textes bibliques et attentive à percevoir leurs résonances permanentes.

21, rue d'Assas
75006 Paris

Pierre GRELOT

The Arm of God Versus the Arm of Pharaoh in the Exodus Narratives(*)

The exodus traditions assert that Israel attained her liberation from Egypt by God's agency, symbolized by his victorious conquering arm. There are several expressions used to describe the victorious arm, but two stand out as being the most frequently occurring, *yād ḥăzāqāh* and *zĕrôa' nĕṭûiāh*. These two expressions are most frequently found in Exodus and Deuteronomy as the following list illustrates.

yād ḥăzāqāh ("strong hand")	*zĕrôa' nĕṭûiāh* ("outstretched arm")
Exod 3,19	Exod 6,6
Exod 13,3.14.16	Deut 9,29
Exod 32,11	Deut 26,8
Deut 3,14	
Deut 6,21	
Deut 9,26	

Both expressions are in parallelism in Deut 4,34; 5,15 and 7,19. A number of variations of these idioms exist, mostly in poetic literature. The "Song of the Sea," for instance, contains three examples.

Exod 15,6	*yĕminĕḵā*	("your right [hand/arm]")
Exod 15,12	*nāṭiṯa yĕmînĕḵa*	("you stretch out your right [hand/arm]")
Exod 15,16	*bigĕdōl zĕroa'ḵa*	("with the greatness of your arm")

Outside of these references when *zĕrôa'* is used it is usually applied to a warrior. Note the following examples.

Gen 49,24	Joseph's arms in handling a bow
2 Sam 1,10	The fallen warrior king Saul's arm

(*) This is a revised version of the paper (by the same title) read at the SBL/ASOR Annual Meeting in Chicago on December 11, 1984. The following abbreviations are used in the article.

Atlas: W. WRESZINSKI, *Atlas zur altaegyptischen Kulturgeschichte* I-II (Leipzig 1935-42).

CDME: R. O. FAULKNER, *A Concise Dictionary of Middle Egyptian* (Oxford 1962).

KRI: K. A. KITCHEN, *Ramesside Inscriptions, Historical and Biographical I-VI* (Oxford 1969-80).

LD: R. LEPSIUS, *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien* I-VI (Berlin 1849-58).

LR: H. GAUTHIER, *Le Livre de rois d'Égypte* I-V (Cairo 1907).

RB: A. DE BUCK, *Egyptian Readingbook* (Leiden 1970).

Urk IV: K. SETHE, *Urkunden der 18. Dynastie* (Berlin 1961).

2 Sam 22,35	David's arms that bend a bow of bronze
Judg 15,14	Samson's powerful arms
Ezek 30,21	Pharaoh

yād is used likewise in military contexts.

Exod 6,1	Pharaoh
Ezek 30,22	Pharaoh
Judg 3,8	Cushan-rishathaim
Judg 6,1-2	Midian
1 Sam 12,9	Sisera, Philistia and the king of Moab

yād and *zĕrôa'* both mean hand or arm, but metaphorically mean power or strength(1). It is well recognized that the language of the exodus narrative is connected with the motif of Yahweh as the divine warrior(2). So this militaristic imagery should not be surprising.

Helfmeyer(3) believes that since a warrior uses his arms in combat, and in them is where his strength lies, this is naturally where the origin of the idiom is to be found. He is probably correct in concluding that the historical origins of the motif are rooted in the exodus tradition(4). One has to question his following Kraus in placing it in the "cult tradition of Passover" since Helfmeyer himself recognizes that these idioms are absent in that material(5). What is surprising, especially since the idea of "Holy War" is applied to the conquest narratives(6), is the total absence of any mention of Yahweh's conquering arm in Joshua or Judg 1.

Placing the origins of the conquering arm motif in the exodus makes especially good sense once the Egyptian concepts surrounding pharaoh as a warrior are examined. Pharaoh was Horus incarnate. Horus, of course, fought against Seth in the Pyramid Texts (sections 142, 173, 318, 1039-40 & 1466-67). Something of this tradition is reflected in the name of the First Dynasty king, Hor-aḥa(7) which means "Horus the fighter".

Starting with the scenes of the monarchs of Dynasties V and VI, such as

(1) BDB, 390 & 283.

(2) *TDOT* IV, 133; M. C. Lind, *The Theology of Warfare in Ancient Israel* (Scottdale, Pa. 1980) 24-35; P. D. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel* (Cambridge, Mass. 1973) 64ff; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World* (Crossroad 1978) 219-220; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* I (Philadelphia 1969) 228-232.

(3) *TDOT* IV, 133.

(4) *TDOT* IV, 134.

(5) *TDOT* IV, 134.

(6) Cf. J. Muilenberg, "A Liturgy on the Triumphs of Yahweh", *Studia Biblica et Semitica* (Wageningen 1966) 233-252; F. M. Cross - D. N. Freedman, "The Song of Miriam", *JNES* 14 (1955) 237-250; F. M. Cross, "The Song of the Sea and Canaanite Myth", *JTC* 5 (1968) 1-25; D. N. Freedman, "Strophe and Meter in Exodus 15", *A Light Unto My Path* (ed. H. N. Bream, *et al.*) (Philadelphia 1975) 163-204; D. N. Freedman, "Early Israelite Poetry and Historical Reconstruction", *Symposia Celebrating the Seventy-Fifth Anniversary of the American Schools of Oriental Research (1900-1975)* (ed. F. M. Cross) (Cambridge, Mass. 1979) 85-96.

(7) *LR* I, 29.

Sahure, Niuserre, Djedkare and Pepi I[8], inscriptions are included which say "The Great God who strikes Asiatics" — *nṯr ꜥ3 sḳr mnṯyw*. The word *sḳr* means "to strike, smash, bash" and the like[9]. Clearly the word is pointing to the use of the mace since the mace-sign is used as the determinative for *sḳr* in these inscriptions. We see the king defeating his foes with his conquering arm even though no direct reference is made to the arm.

It is not until the Middle Kingdom (1970-1800 B.C.) that we begin to see expressions related to the conquering arm of pharaoh appearing. Of particular interest is the term *ḫpš* which means "arm" or "power" and is found beginning in the 12th Dynasty and continues with even greater frequency in the New Kingdom[10].

Sinuhe, in his hymn to Senusret I[11] says, "Moreover, he is a mighty man who achieves with his strong arm *ḫpš* a champion *pr-ꜥ* without equal". The expression *pr-ꜥ* literally means "the arm goes forth or is extended", and "be active" has been suggested as an idiomatic meaning[12]. But in this militaristic portrayal of the victorious King, it has been translated as "fighter" by Simpson[13] and Lichtheim[14]. So with this idiom, the arm of the king is regarded as the vehicle by which he conquers.

ḫpš begins to appear in royal titles and names in the Hyksos period. The Hyksos king Apophis bears the Pre-nomen *Nb ḫpš rꜥ*, "Re is Lord or Possessor of a Strong Arm"[15]. As might be expected, the use of *ḫpš* on royal titles reaches its zenith during the days of the military minded Thutmoside and Ramesside kings of the 18th and 19th Dynasties (16th through 12th centuries).

Thutmose II, in an inscription from Karnak[16], bears the Golden Horus name *ꜥ3 pḥty wsr ḫpš* "Great of Power, Mighty of Arm". Thutmose III applies similar epithets to himself. From his Medinet Habu inscriptions he is called *ꜥ3 ḫpš* "great of arm"[17] and at Karnak he is called *nb ḫpš*[18].

Thutmose III reminisces about his military accomplishments and uses similar language. "Now my majesty made an occasion of victory with my very own arm (*ḫpš.i ḏs.i*)"[19]. The Gebel Barkal Stela informs us that "The Good God conquers with his arm (*ḫpš*), smiting (*ḥwi*) the Southerners and beheading (*ḥsḳ*) the Northerners... and smashes (*sḳr*) the Nubian tribesmen"[20].

(8) A. H. Gardiner - T. E. Peet, *Inscriptions of Sinai* (London 1955) plates II-VII.
(9) *Wb* IV, 306.
(10) *Wb* III, 268-69.
(11) A. Blackman, *The Story of Sinuhe* (*Bibliotheca Aegyptiaca* II; 1932) B52.
(12) *CDME* 91.
(13) W. K. Simpson - R. O. Faulkner - E. F. Wente, *The Literature of Ancient Egypt* (New Haven 1973) 61.
(14) M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature* I (Berkeley 1973) 225.
(15) *LR* II, 144.
(16) *Urk* IV, 94.5-6.
(17) *Urk* IV, 555.8.
(18) *Urk* IV, 9, 10, 11.
(19) *Urk* IV, 186.16.
(20) *RB* 56.11.

The text continues; "... the arms (ʿ.*wy*) of the Good God perform very mightily in mêlée"(21). ... "It was my mace which overthrew the Asiatics, my club that smote the Nine Bows"(22).

The Poetical Stela, in a classical piece of Egyptian alliteration, says ʿ.*wy ḥm.i ḥr ḥr ḥr sḥr ḏwt*(23), "My arms are raised to drive away evil". Here "evil" refers to the enemies of Egypt. But even the great warrior Thutmose III recognized that the source of strength which pervaded his arms was divine; "His father [Amun] gave victory to his arms", *it.f* [*imn*] *ḥr snḫt* ʿ.*wy.fy*(24).

Amenhotep II was not to be outdone by his father and he too used this sort of language frequently. In the limestone stela published by S. Hassan(25) the claim is made: "The strength of Montu pervades his limbs" (l. 8-9)... He gathered them (Egypt's enemies) all into his grip that his mace might strike their heads" (l. 10).

In a head smashing scene on the 3rd Pylon at Karnak, Amenhotep II is shown prepared to smash the heads of ten standing enemies(26). The accompanying inscription reads: "Amenhotep... who smites foreign rulers of the far north, he is a god whose arm (*ḫpš*) is great". He is also called the "good god, strong of arm (*wsr ḫpš*) who achieves with his arms (ʿ.*wy.fy*)"(27).

Thutmose IV continues this traditional language used by his two great predecessors. While shooting arrows from his chariot he is called "Possessor of a strong arm"(28). On the other side of the chariot body which contains this scene is a second one where Thutmose IV is about to bash the heads of two Asiatics while riding in his chariot(29). Here the king is called *nb ḫpš*... "the good god, brave and vigilant, a champion (*pr-*ʿ) without equal who achieves with his arms (ʿ.*wy.fy*)".

Thutmose IV's Golden Horus name was *wsr ḫpš dr psḏt*, "Mighty of Arm Who Subdues the Nine Bows"(30). His successor Amenhotep III's Golden Horus name follows his father's quite closely; *ꜥ3 ḫpš ḥwi sttyw*, "Great of Arm, Smiter of Asiatics"(31).

While the language associated with the king's conquering arm all but disappears in the Amarna period, the concept does not. On several talatat blocks from Akhenaton's Amarna temples, boats are depicted with a kiosk on the prow with the king or queen in the traditional head smashing motif(32).

(21) *RB* 57.6.
(22) *RB* 60.8.
(23) *RB* 56.1.
(24) *Urk* IV, 657,9.
(25) S. Hassan, "The Great Limestone Stela of Amenhotep II", *Annales du service des antiquités de l'Égypte* 37 (1937) Plates I-II.
(26) LD V, 61.
(27) M. H. Chevrier, "Rapport sur les travaux de Karnak", *Annales du service des antiquités de l'Égypte* 28 (1928) 126.
(28) *Atlas,* plate 1.
(29) *Atlas,* plate 2.
(30) *LR* II, 295 & 300.
(31) *RB* 65.15-16 & *LR* II, 307-308.
(32) J. D. Cooney, *Amarna Reliefs From Hermopolis in American Collections* (Brooklyn Museum 1965) 80-81.

With Tutankhamun, the image of the sportsman-warring king and the accompanying terminology is ubiquitous on the objects from his tomb. The famed painted box says (33), "The good god, son of Amun, a champion (*pr-ʿ*) without peer, possessor of a mighty arm (*nb ḫpš*) who tramples hundreds of thousands...". On one of his chests it states, "your arms (*ʿ.wy.ky*) will overthrow your enemies" (34). One of his ceremonial chairs lauds him as one "who came forth from the womb, for whom victory had been foretold and for whom being a champion from the egg was commanded" *pr(w) m ẖt sr.n.f nḫt wḏ.n.f pr-ʿ m swḥt* (35).

Then too the standard epithets abound. Tutankhamun is called *nb ḫpš* on his fan (36) and on the recently published bowcase (37), while on the cartouche box (38) *wsr ḫpš* "mighty of arm" is written. The expression "Horus firm of arm", *ṯ(m3)-ʿ*, is inscribed on the same bow case (39). *Ṯ(m3)-ʿ* is applied to Pharaoh or a god (40). So Tutankhamun sought to have himself portrayed as a great warrior-king who conquered man and beast alike with his powerful arm.

The Ramesside era (1295-1080 B.C.) sees a continuation of the language concerning the king's conquering arm that was epitomized in the 18th Dynasty. Seti I's Two Ladies name is *wḥm msw sḫm ḫpš dr psḏt* (41). "Repeating of Births, Powerful of Arm Who Subdues the Nine Bows", and he bears the epithet *ʿ3 ḫpš* (42) "Great of Arm".

Ramses II uses *nb ḫpš* as an epithet before the cartouche bearing his prenomen (43) and before his nomen (44). On some occasions this epithet actually works itself into the cartouche alongside User-maʿat-Re in place of the usual *stp n rʿ*, "Chosen of Re" (45). Kitchen (46) points out that this is an early form of that name but that later on *nb ḫpš* replaces *stp n rʿ* which then becomes an epithet outside the cartouche (as noted above).

In the famous "Israel" Stela of Merneptah (47) the king is lauded as "Merneptah who is magnified by the might, exalted by the *ḫpš* of Horus, the Strong Bull who smites the Nine Bows". Here *ḫpš* may have the abstract meaning of "might" or "power" (48).

(33) N. Davies, *Tutankhamun's Painted Bow* (Oxford 1962) Plate I.
(34) H. Assaad - D. Kolos, *The Name of the Dead* (Toronto 1978) 44-45.
(35) Assaad - Kolos, *Name of the Dead*, 62-63.
(36) Assaad - Kolos, *Name of the Dead*, 81.
(37) W. E. McLeod, *Self Bows and Other Archery Tackle from the Tomb of TutʿAnkhamūn* (Oxford 1982) Plates xxii B,D & F, xxvi.
(38) Assaad - Kolos, *Name of the Dead*, 89.
(39) McLeod, *Self Bows*, Plate xxvii.
(40) *Wb* V, 367.10-11.
(41) *LR* III, 13-14.
(42) *LR* III, 19.
(43) *LR* III, 59.
(44) *LR* III, 68.
(45) *LR* III, 68-69.
(46) K. A. Kitchen, *Pharaoh Triumphant. The Life and Times of Ramesses II* (Warminster 1982) 42.
(47) KRI IV, 13.8.
(48) *Wb* III, 269.

Seti II uses a modified version of the first Seti's Two Ladies name for his own. Omitting *wḥm msw, sḫm ḫpš dr psḏt*(49), "Powerful of Arm Who Subdues the Nine Bows" is retained.

Seṭnakht, the ephemeral founder of the 20th Dynasty, uses the epithet *nb ḫpš*(50). Ramses III, the last great pharaoh of Egypt (1185-1154 B.C.) is also the last of a long line of kings who wished to be portrayed as the sportsman-warrior. He is called *nb ḫpš ḥwi sttyw*(51), "Lord of a Powerful Arm Who Smites Asiatics". On his famous hunting scenes from Medinet Habu, Ramses III mentions that he is a fighter (*ʿḥ3*) who uses his arms (*ḫpš.wy*)(52).

ḫpš is widely used in the names of 19th and 20th Dynasty royalty. At least four of Ramses II's sons included it within theophoric names; Amun-her-khopeshef(53), Montu-her-knopeshef(54), Seth-her-khopeshef(55) and //// user-khopesh(56). This tradition was continued by the 20th Dynasty kings. Both Ramses V and VI use Amen-her-khopeshef in their nomens(57), while Ramses VIII replaces Amun with Seth(58). Ramses IX uses the epithet *wsr ḫpš*(59) "Strong of Arm", and Ramses XI's Two Ladies name was *wsr ḫpš*(60).

From the reign of Ramses IX comes an interesting report from the High Priest of Amun-re, Ramses-Nakht(61) that the king, in what must have been a minor skirmish near the Red Sea, defeated some bedouin. The report says, "the strong arm (*ḫpš*) of Pharaoh my lord has entirely cast down the Shasu of the Red Sea region"(62). So at this period at the end of the New Kingdom, the concept of the king's strong arm was not just relegated to epithets and personal names.

In the Third Intermediate Period, there is a discernible decline in the frequency of occurrences of the terminology related to the king's conquering arm that characterized the empire period. Osorkon I of Dynasty 22 uses the epithet *nb ḫpš*(63). Shebitku the Kushite king of Dynasty 25 has the Golden

(49) *LR* III, 135.
(50) *LR* III, 154.
(51) *LR* III, 169.
(52) *Atlas*, 114b.
(53) *LR* III, 80.
(54) *LR* III, 90.
(55) *LR* III, 98.
(56) *LR* III, 99.
(57) *LR* III, 193 & 199
(58) *LR* III, 205.
(59) *LR* III, 208.
(60) *LR* III, 221. For the most recent treatment of the names and titles and the ideals they were meant to convey, see K. A. KITCHEN, "The Titularies of the Ramesside Kings as Expressions of their Ideals of Kingship", *Annales du service des antiquités de l'Égypte* 85 (1985), not available as of this writing.
(61) KRI VI, 519, 12ff.
(62) KRI VI, 520.204. I wish to thank Professor Kitchen for bringing this text to my attention and for allowing me to use his translation which should appear in KRI VIII.
(63) *LR* III, 326.

Horus name of *ʿ3 ḫpš ḥwi psḏt*(64). The kings of the 25th and 26th Dynasties are well known for their utilizing earlier art forms and archaizing literature. The monarchs of the New Kingdom served as models for these later kings. Shebitku for at least part of his reign used the pre-nomen of Thutmose III (i.e. Menkheperre)(65).

His Golden Horus name looks suspiciously like that of Setnakht which was *nb ḫpš ḥwi sttyw* or a variation of Amenhotep III's (*ʿ3 ḫpš dr psḏt*. Later he took on a second Golden Horus name ("Strong Bull Arising in Thebes") which was Thutmose III's(66).

There is interest in "arm" of the king among the 26th Dynasty pharaohs. The Saite rulers also mark the high point in archaizing and borrowing from earlier periods(67).

Psammetichus I's Two Ladies name was *nb ʿ*(68) while Psammetichus II was known as *wsr ʿ*(69) "Strong of Arm". Apries included *nb ḫpš* in both his Golden Horus(70) and Two Ladies name(71). Apparently these titles were known to Ezekiel for he mocks the name in Ezek 30,20(72).

Probably due to the archaizing of these kings we see interest in the expressions related to the conquering arm. But the number of occurrences when compared with the New Kingdom is significantly less. The period of greatest interest in these expressions, especially in literary texts (which are virtually absent in the late period), was the New Kingdom.

Perhaps the strongest reason for seeing Egyptian influence behind the Hebrew use of *zĕrôaʿ* comes from the Amarna letters of Abdu-Ḥeba, king of Jerusalem(73). On three occasions, Abdu-Ḥeba argues that his legitimacy as king of Jerusalem came from Pharaoh himself (EA 286 : 12; 287 : 27 & 288 : 14)(74). He says, "Behold, as for me, (it was) not my father and not my mother (who) set me in this place; the arm of the mighty king brought me to the house of my father!"(75). In all three of these letters, *zu-ru-uḫ* is the

(64) *LR* IV, 29.
(65) A. H. Gardiner, *Egypt of the Pharaohs* (Oxford 1962) 450.
(66) K. A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt* (Warminster 1972) 383.
(67) Gardiner, *Egypt of the Pharaohs*, 355.
(68) *LR* IV, 68 & 77.
(69) *LR* IV, 95 & 99
(70) *LR* IV, 111.
(71) *LR* IV, 104-05.
(72) D. B. Redford, "The Dates in Ezekiel in Relation to Biblical, Babylonian and Egyptian Sources", *JAOS* 90 (1970) 482-483, has suggested that Ezekiel's statement "I have broken the arm (*zĕrôaʿ*)" of Pharaoh in Ezek 30,20 may be a type of wordplay on the Two Ladies name of Apries. I have accepted this conclusion, as well as the wordplay on Apries nomen *ḥʿʿ ib rʿ* in Jer 46,17. See my article "A New Insight on Pharaoh Apries from Herodotus, Diodorus and Jeremiah 46 : 17", *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* XI no. 3 (1981) 166-170.
(73) *ANET*, 487-488, contains a translation of these texts.
(74) I am indebted to my colleague Douglas Penney for giving me these references.
(75) *ANET*, 287.

word for "arm". *zu-ru-uḫ* is cognate with *zĕrôa'* (76) and according to the *Chicago Assyrian Dictionary* (21,167) *zu-ru-uḫ* is only attested in the Amarna Tablets and no other Mesopotamian cuneiform text.

It occurs in Ugaritic as *ḏr'* meaning "arm" (77). However, it is not used in the same manner as in the Pentateuch. *ḏr'* is not found in combat situations in the Ugaritic material like the clash between Baal and Yamm (although (*y*)d occurs (78)), nor in the military exploits of Keret.

A survey of Mesopotamian sources reveals occasional reference to the hand of the king seizing or conquering, but they do not play a central role in the literature, and royal names and epithets do not utilize these expressions (79). The evidence presented here leads us to suggest several observations about the use of *yād ḥăzāqah* and *zĕrôa' nĕṭûiāh.* First, the writer(s) of the exodus material (and the reminiscences, e.g. the Deuteronomy references cited above) were familiar with Egyptian expressions and appropriated them. Precisely how this took place is debatable.

It is now becoming increasingly clear that during Egypt's New Kingdom (Late Bronze in Palestine) there was considerable exchange of ideas and linguistic borrowing taking place. The evidence shows that this transmission was operating in both directions; from Egypt to Canaan (80), and from Canaan to Egypt (81). Therefore, it could be argued that the writer of the exodus

(76) BDB, 283; *TDOT* IV, 131-132.

(77) *UT*, 388.

(78) *UT*, 68.12-13.

(79) Kingship in the Sumerian, Babylonian and Assyrian traditions did not have a developed titulary like the Egyptians. The five-part titulary and accompanying titles of pharaoh is a practice unique to Egypt. On the naming of Mesopotamian kings, see H. FRANKFORT, *Kingship and the Gods* (Chicago 1946) 306 and D. O. EDZARD in *Delacorte World History II* (New York 1967) 143.

(80) See R. GIVEON, *The Impact of Egypt on Canaan* (Orbis Biblicus et Orientalis 26; Freiburg - Göttingen 1978); W. WARD, "Egypt and the East Mediterranean in the Early 2nd Millennium B.C.", *Or* 30 (1961) 129-155. Othmar KEEL cites many examples in *The Symbolism of the Biblical World* (New York 1978) and "Der Bogen als Herrschaftssymbol", *ZDPV* 93 (1977) 141ff. See also R. J. WILLIAMS, "A People Come Out of Egypt; An Egyptologist Looks at the Old Testament", VTS 28 (1975) 231-252; R. J. WILLIAMS, "Some Egyptianisms in the Old Testament", *Studies in Honor of John A. Wilson* (Chicago 1969) 43-50, and "Egypt and Israel", *The Legacy of Egypt* (ed. J. R. HARRIS) (Oxford 1971) 257-290; J. K. HOFFMEIER, "Some Egyptian Motifs Related to Warfare and Enemies and Their Old Testament Counterparts", *Egyptological Miscellanies: A Tribute to Professor Ronald J. Williams* (ed. J. K. HOFFMEIER–E. S. MELTZER) (*Ancient World* 6; 1983) 53-70, and "Genesis 1 & 2 and Egyptian Cosmology", *JANESCU* 15 (1983) 1-11. One could go on and list many more references, but these will suffice to show that Egypt's influence on Canaan and Israel was considerable.

(81) The New Kingdom saw a significant rise in the number of Semitic loanwords coming into Egyptian. These are written in "group-writing", the Egyptian scribal method of indicating a foreign word. Earlier this century, the presence of many Semitic words in the "Wisdom of Amenemope" led some to think that it was originally a Semitic work. But now R. J. WILLIAMS, "The Alleged Semitic Original of the *Wisdom of Amenemope*", *JEA* 47 (1961) 100-106, maintains that the period of Amenemope's writing, the late New Kingdom, marks the highpoint of Semitic terms coming into the Egyptian language and Amenemope simply re-

material could have obtained knowledge of these Egyptian expressions directly from Egypt or in Canaan.

While it is true that many of the literary motifs that are found in the OT are derived via Egyptian art objects, particularly glyptic materials([82]), in the case of the terms under study here this seems less likely. The borrowing seems to be linguistic (semantic) even though these words are not cognate in Egyptian and Hebrew. The fact that Abdu-Ḫeba uses *zu-ru-uḫ* in the same way as the Egyptian bears this out. Furthermore, its usage in the Amarna letters (ca. 1400-1360 B.C.), demonstrates that the concept surrounding pharaoh's conquering arm was already known in Canaan by the 15th century B.C., thus posing no problems for the biblical writer(s) knowledge of the term at an early date([83]).

Our second and third observations have to do with why the biblical writers chose to use the expressions *yād ḥāzāqah* and *zĕrôaʿ nĕṭûiāh.* The foregoing references illustrate that the Pharaohs, especially those of the New Kingdom, recognized that their power to conquer, subdue, hunt, etc. was linked to their mighty arms (*ḫpš/ʿ*). One cannot help but wonder if the biblical writers were not consciously using expressions like *yād ḥāzāqah* and *zĕrôaʿ nĕṭûiāh* polemically against the Egyptian concepts that were embodied in Pharaoh. The "Song of the Sea" has been called Israel's victory or triumph hymn([84]). The language certainly bears this out. So it would be just as appropriate for Exodus 15 to extol the arm of God as for Thutmose III's "Poetical Stela" to praise his victorious arm. If *zĕrôaʿ* is the Hebrew equivalent to *ḫpš* as suggested by the Abdu-Ḫeba references, then perhaps

---

flects that period. For other works dealing with Egyptian borrowing Semitic terms, see F. HINTZE, "*Hdm rdwj* 'Fusschemel'", *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Alterskunde* 79 (1954) 77; WILLIAMS, "Egypt and Israel", 265-266; HOFFMEIER, "Some Egyptian Motifs", 63; J. J. JANSSEN, "Semitic Loan-Words in Egyptian Ostraca", *JEOL* 6 (1959-66) 443-448; W. A. WARD, "Notes on Some Semitic Loan-Words and Personal Names in Late Egyptian", *Or* 32 (1963) 413-436; W. A. WARD, "Comparative Studies in Egyptian and Ugaritic", *JNES* 20 (1961) 31-39.

(82) So argue GIVEON, *The Impact of Egypt on Canaan*, 12-14 and KEEL, "Der Bogen", 172.

(83) On form critical grounds, "The Song of the Sea" appears to date to 1200 B.C. or earlier (cf. the references in note 6). There are those who have argued for a late date for the "Song", often associating it with the work of the Priestly writer. See M. NOTH, *Exodus: A Commentary* (Philadelphia 1962) 123-126; R. H. PFEIFFER, *An Introduction to the Old Testament* (New York 1948) 281; G. FOHRER, *Introduction to the Old Testament* (Nashville 1968) 189. B. S. CHILDS, *The Book of Exodus* (Philadelphia 1974) 244-245, tries to reconcile these divergent views by suggesting that there may have been a parallel development between the earlier traditions of J and the later P material. For him this would explain why there is difficulty in coming to a consensus on the date. What Childs, Pfeiffer, Fohrer and Noth fail to do is produce any convincing evidence for the "Song's" "lateness". Therefore, the conclusions of Freedman, Cross, Muilenberg and others appear to rest on more solid evidence. And I, therefore, accept their conclusions.

(84) FREEDMAN, "Early Israelite History", 3-5; J. MUILENBERG, "A Liturgy on the Triumphs of Yahweh", 233ff; J. P. HYATT, *Exodus* (NCB; London 1971) 162.

yād ḥăzāqah might be related to the Egyptian word ʿ and its various modifiers(85).

Our third observation has to do with the value that *yād* and *zĕrôaʿ* would have in the legitimization of Yahweh. Abdu-Ḥeba maintained that his legitimacy as king of Jerusalem came from Pharaoh's arm. In the same sense, Yahweh demonstrated his legitimacy as the greatest God by his arm defeating that of Pharaoh. This triumph is reflected in Jethro's word in Exod 18,10-11:

> Blessed be Yahweh who rescued you from the hand of Egypt and from the hand of Pharaoh. Now I know that Yahweh is greater than all the gods.

The Hebrew prophets recognized that the consequences of the clash between God and Pharaoh meant that Yahweh was superior to all gods, and so *zĕrôaʿ nĕṭûiāh* becomes a metaphor of God's salvation(86). On the other hand, Israel's enemies had "arms of flesh" (*zĕrôaʿ bāsār*; cf. Jer 17,5). When Yahweh stretched out his arm against an arm of flesh, like that of Pharaoh, God would be the victor.

What better way for the exodus traditions to describe God's victory over Pharaoh, and as a result his superiority, than to use Hebrew derivations or counterparts to Egyptian expressions that symbolized Egyptian royal power. The drama of the exodus narratives in describing the struggle between God and Pharaoh's arms is heightened when it is realized that the arm of the Egyptian king was thought to be infused with strength of the supreme god Amun(87), or the war gods Seth or Montu(88).

The polemical and legitimizing value of these expressions, which appear to go hand in hand, would have had special significance for the reader or hearer of the exodus narratives. By extending his victorious arm, God showed his superiority over pharaoh and the gods of Egypt (as Jethro's statement in Exod 18,10-11 illustrates). At the same time, the legitimizing effect of this material would also be evident, as can be seen in the words of another non-Hebrew, Rahab of Jericho:

> I know that the Lord has given you the land... For we have heard how the Lord dried up the water of the Red Sea... for the Lord your God is he who is God in heaven above and on earth beneath. (Josh 2,9-11)

Wheaton College
Archaeology Department
Wheaton, IL 60187 U.S.A.

James K. HOFFMEIER

(85) This suggestion in made recognizing that just as there is a degree of synonymity in the biblical expressions, so there was with the Egyptian terms. It may therefore be inappropriate to hold to a one to one direct correspondence between these expressions. The Egyptian idiom *pr-ʿ* is very close in meaning to *zĕrôaʿ nĕṭûiāh*.

(86) H. L. GINSBERG, "The Arm of YHWH in Isaiah 51–63 and the Text of Isa. 43:10-11", *JBL* 77 (1958) 152-156.

(87) *Urk* IV, 657.9.

(88) HASSAN, "The Great Limestone Stela of Amenhotep II", pl. I, lines 8-9.

David und Uria.
Überlegungen zur Überlieferung von 2 Sam 11

2 Sam 11 verbinden sich drei (bzw.vier) Episoden miteinander, die in der vorliegenden Textgestalt als Einheit verstanden werden wollen, indessen mindestens, was Glaubwürdigkeit und Vorstellbarkeit anlangt, sehr voneinander verschieden sind, und auch sonst nicht ganz zueinander passen. Das kann einmal auf ein nicht ganz homogenes Wachstum der Überlieferung weisen, andererseits die Frage offen lassen, ob und wie weit verschiedene Zielsetzungen der einzelnen Abschnitte die Folgerichtigkeit der Darstellung gesprengt haben.

Die beiden Hauptabschnitte, die sich hier herausstellen lassen, wären:

1. VV. 2-5; 26+27: David und Bathseba in Jerusalem. Der Ehebruch und seine Folgen.
2. VV. 6-25: David und Uria. Urias Tod vor Rabbath.

Der einleitende Abschnitt VV. 2-5 wird im Vergleich mit den anderen Teilen sehr kurz erzählt. Mag es auch richtig sein, daß man von dem Ehebruch hier nicht anders als in sparsamsten Andeutungen reden konnte(1), so bleibt die in dieser Kürze liegende Diskrepanz zum Folgenden doch auffallend. Zum anderen ist die Vergegenständlichung, die Beobachtung einer Badenden, ein bekanntes Motiv der Literatur. Selbst wenn topographische Gegebenheiten Jerusalems(2) den Hintergrund gebildet haben sollten — nicht müssen, reicht das nicht dazu aus, die Affäre durch psychologische Einträge zu einem Tatsachenbericht umzufunktionieren(3). Nur V. 4 die Angabe über das Reinigungsbad ist gezielter Akzent einer Redaktion, die das Folgende vorbereitet.

V. 1 bindet die Episode in den geschichtlichen Rahmen eines Krieges, nämlich des Ammoniterkrieges und betont dabei Davids Auftrag an Joab, Rabbath zu belagern. Man könnte darum in der Gegenüberstellung von dem, was die Könige üblicherweise tun, und was David unterläßt — er bleibt in Jerusalem — einen versteckten Vorwurf gegen David heraushören(4), der frei-

(1) Vgl. W. Caspari, *Die Samuelbücher* (KAT VII; Leipzig 1926), *ad loc.*: "Der Erzähler hat sich seiner heiklen Aufgabe mit Würde entledigt".

(2) Vgl. etwa K. M. Kenyon, *Jerusalem. Excavating 3000 Years of History* (London 1967).

(3) Etwa so, daß David in Jerusalem ohne seine Kameraden Zerstreuung suchte (Vgl. W. McKane, *I and II Samuel. The Way to the Throne* (London 1963) *ad loc*, oder daß Bathseba diese Situation provoziert habe (schon Ephraem der Syrer, zitiert nach Caspari, *Samuelbücher*, 525).

(4) So zuletzt W. Roth, "'You are the Man!'. Structural Interaction in 2 Samuel 10-12", *Semeia* 8 (1977) 1-13, hier S. 1.

lich nicht moralisierend mißverstanden werden darf, daß die Versündigung nicht stattgefunden hätte, wäre David damals nicht in Jerusalem geblieben(5). Gedankliche Anklänge wären dann wohl eher darin zu finden, daß es Uria trotz der Möglichkeit eines vom König gewährten Kurzurlaubes zu Hause vorzieht, bei den Knechten des Königs im Tor des Palastes zu bleiben. Ganz sicher ist das übrigens auch nicht, denn als Einleitung könnte es einfach dazu bestimmt sein, die Voraussetzungen zum Folgenden zu schaffen.

Von daher wird der Gedanke Flanagans(6) erwägenswert, daß die Bathsebaaffäre ein nachträglicher Zusatz zu einer ursprünglich anders akzentuierten Hofgeschichte gewesen sei; nur wäre die inhaltliche Beschreibung dieser Hofgeschichte durch Flanagan auch nicht recht überzeugend. Eine ältere Auffassung sah in diesem Bericht den Anfang einer Familiengeschichte, die sich in Kap. 13 fortsetzte(7) und dann ohne erkennbaren Grund in einen Ammoniterkriegsbericht eingeschoben wurde und diesen in zwei Teile trennte, 10,1-11,1; und 12,26-30. Freilich wäre diese Aufteilung äußerlich am Namen Uria orientiert und würde in keiner Weise der Bedeutung gerecht, die er in Kap. 11 hat. Diese Anschauung hat Rost(8) dahin modifiziert, daß der Ammoniterkriegsbericht, obwohl an sich selbständig, insoweit organisch mit 11,2-12,25 verbunden sei, als er den unerläßlichen Rahmen für die Bathsebageschichte abgab, die ihrerseits ein für die Thronfolgeüberlieferung wesentliches Begebnis darstellte. Aber 11,2-12,25 zerfallen ihrerseits in einzelne Episoden, die durchaus einmal eigenes Gewicht gehabt haben und keineswegs nur eine Vorbereitung für ein Hauptthema sind, das seine Fortsetzung erst in 1 Kön 1 f gefunden hätte(9). Dagegen spräche wohl schon, daß die Gestalt Urias, auch wenn sie nicht eigentlich handelnd sondern weithin erleidend auftritt, keine Randfigur war; sie hat aber für die Thronfolge überhaupt keine Bedeutung. Außerdem verliert das Argument von der Thronfolge durch die Überlegung an Bedeutung, die eigentlich viel zu wenig angestellt wird, daß nach dem Tode Absaloms(10) Salomo wohl der einzige ernsthaft in Frage kommende Thronprätendent war, so daß es einer umständlichen Begründung, wie er es werden konnte, eigentlich kaum bedurfte.

Ammoniterkriegsbericht und Bathsebageschichte sind dadurch verbunden, daß Uria, der Offizier Davids, der vor Rabbath fiel, gleichzeitig der Mann

(5) So zuletzt noch E. Würthwein, *Die Erzählung von der Thronnachfolge Davids – theologische oder politische Geschichtsschreibung?* (ThSt 115; Zürich 1974) 2.

(6) J. W. Flanagan, "Court History or Succession Document? A Study of 2 Samuel 9-20 and 1 Kings 1-2", *JBL* 91 (1972) 172-181, hier S. 176.

(7) So z.B., H. P. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel* (ICC; Edinburgh 1899); H. Gressmann, *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels* (SAT II,1; Göttingen 1910; [2]1921); Caspari, *Samuelbücher*; zuletzt wieder P. R. Ackroyd, *The Second Book of Samuel* (The Cambridge Bible Commentary; Cambridge 1977).

(8) L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (BWANT III, 6; Stuttgart 1926) 92.

(9) So zuletzt noch R. N. Whybray, *The Succession Narrative. A Study of II. Samuel 9-20; I Kings 1 and 2* (London 1968) 2.

(10) Vielleicht liegt hierin der Grund für das unverständlich nachsichtige Verhalten Davids gegen Absalom.

der Bathseba war. Das dürfte keine Fiktion, sondern ebenso wie der Ehebruch eine Tatsache gewesen sein. Beide Berichte sind jedenfalls in einem sehr frühen Stadium der Überlieferung verzahnt worden. In einem Bericht, der ausschließlich vom Ammoniterkrieg handelte, hätte es ja keine Rolle gespielt, daß einer der Gefallenen just der Offizier Uria gewesen sei. Andererseits ist die Selbständigkeit einzelner Stücke unverkennbar. Um das Wachstum der Überlieferung in den Griff zu bekommen, ist es berechtigt, die einzelnen Abschnitte nicht nach ihrer Aufeinanderfolge im Kontext, sondern unter dem Gesichtspunkt ihrer geschichtlichen Logik zu betrachten. Dazu wird man zweckmäßig bei VV. 16-25 ansetzen, denn bei einem Schlachtenbericht befindet man sich auf leidlich festem geschichtlichen Boden, selbst wenn der Bericht als solcher stilisiert ist. Die Verse geben sich als die Ausführung der Anweisung, die David Joab zukommen ließ. Die Erledigung unterscheidet sich vom Auftrag aber darin, daß aus einem heimtückischen Mordbefehl ein zwar tragisches, letztlich aber nicht unerwartetes Soldatenschicksal wird. Es fehlt zwar nicht an Versuchen, diese Unstimmigkeit zu harmonisieren, oder wenigstens zu bagatellisieren. So etwa, daß man sagt, Joab konnte nicht einen Befehl geben, der die Disziplin untergraben mußte[11]. Das gälte aber ebenso und noch mehr vom Verhältnis Davids zu Joab, denn kumpelhaft standen sie sicher nicht zueinander. Andere meinen, daß Joab angesichts eines so allgemein gehaltenen Befehls Davids — aber schließlich war er deutlich genug gewesen — die Freiheit haben mußte, den Verhältnissen entsprechend zu disponieren[12], wobei er sich dann eben geschickter als David zeigte. Aber all das ist keine Erklärung der Diskrepanz. Die Verwunderung darüber ist auch nicht unberechtigt[13], daß von einer Reaktion Joabs auf einen solchen Befehl nichts gesagt wird[14].

Der Hintergrund des mit V. 16 einsetzenden und bis V. 25 reichenden Stückes ist die Belagerung einer Stadt; das ist so deutlich, daß man in *šmr* einen militärischen Fachausdruck vermuten möchte. Schon hier kann darauf aufmerksam gemacht werden, daß die Belagerung einer fremden Stadt nicht mehr in die Linie eines Verteidigungskampfes zur Sicherung der eigenen Existenz gehört. Genau genommen erscheint Uria hier als Offizier, der zu schweren militärischen Führungsaufgaben gut qualifiziert ist. Caspari hat mit seiner intuitiven, wenngleich nicht näher begründeten Vermutung nicht ganz unrecht, wenn er in der Anwesenheit Urias bei der kämpfenden Truppe so etwas wie eine Alibifunktion sah, die ein fehlgeschlagenes Unternehmen Joabs entschuldigen sollte. Trotz gewisser Verschiedenheiten ist dieses neue Moment als wesentlich zu beachten, daß Uria bei der Belagerung einer Stadt den Tod findet, die nach Lage der Dinge die Hauptstadt der Ammoniter gewesen sein

(11) So J. MAUCHLINE, *1 and 2 Samuel* (New Century Bible; London 1971). Der dem zugrunde liegende Gedanke hat eine gewisse Berechtigung.

(12) So K. BUDDE, *Die Bücher Samuel* (KHC VIII; Tübingen 1902); H. W. HERTZBERG, *Die Samuelbücher* (ATD 10; Göttingen ⁴1968) und überhaupt die meisten.

(13) ACKROYD, *Samuel.*

(14) Man denke an die Reaktion Joabs (2 Sam 24,3). Es handelt sich natürlich um eine andere Überlieferung.

muß. Die Vorgänge, die zu seinem Ende führen, werden in zwei Varianten, die voneinander leicht abweichen, beschrieben; doch könnte es sich da um verschiedene Aspekte der Phasen eines länger währenden Kampfes handeln, die zu einer Einheit zusammengekommen sind. Auf jeden Fall entsprechen sie aber nicht den Weisungen Davids. Die beiden Versionen sind folgende:

V. 16: Uria fällt in einem verlustreichen Gefecht, zusammen mit anderen Kriegern des Königs, bei einem Ausfall der Ammoniter.

V. 20 f Uria fällt bei der Belagerung durch einen Schuß der Belagerten von der Mauer (nach der von Joab vorausgesetzten Reaktion Davids auf die Meldung von den Vorgängen vor Rabbath).

V. 23 f die tatsächliche Meldung des Boten verbindet den Inhalt von V. 16 und 20; der Hinweis auf die mit Uria Gefallenen findet sich zu V. 20.

Das ist nun nicht die einzige und nicht einmal die größte Schwierigkeit. Auffallender ist es, daß Joab dem Boten die zornige Reaktion Davids auf die Mitteilung von diesem verlustreichen Unternehmen so genau vorhersagt. Das kann nicht eine Eigentümlichkeit alttestamentlichen Erzählungsstils sein([15]), denn David verhält sich hernach ganz anders. Diese Schwierigkeit läßt sich auch nicht dadurch beseitigen, daß man VV. 19-22 als irrige Einfügung aus dem Folgenden tilgt([16]), denn das könnte ja nur für einen kleinen Teil dieser Einleitung gelten, oder einen Einschnitt zwischen V. 20 (Befürchtung Joabs) und V. 21 (Beginn der tatsächlichen Rede Davids)([17]) macht. Das sind Verlegenheitslösungen, die ebenso wenig etwas ändern, wie andere Versuche, durch Umstellung von Versen eine Glättung zu erreichen([18]).

Wohl den ersten Versuch, diese Schwierigkeit zu beseitigen hat LXX([19]) damit gemacht, daß sie den Inhalt der Worte Joabs V. 21, wenn auch formal mit einigen Abweichungen am Ende von V. 22 als Tatsachenbericht wiederholt. Das würde zunächst literarisch eine Glättung bedeuten, hat auch demzufolge manche Nachfolger gefunden([20]), kann aber ebenso wenig auf einen ursprünglichen Text führen wie Umstellung des Plus von LXX nach V. 24([21]).

([15]) So H. TIKTIN, *Kritische Untersuchungen zu den Büchern Samuelis* (FRLANT 16; Göttingen 1922), wie überhaupt alle Auslegungen, die den MT beibehalten.

([16]) So A. SCHULZ, *Die Bücher Samuel* (EH VIII,2; Münster 1920).

([17]) Das wollte BUDDE, *Die Bücher Samuel.*

([18]) Z. B. BUDDE, *Die Bücher Samuel*: VV. 20.21b.22.23.24a; HERTZBERG, *Samuelbücher*, (in der Nachfolge von CASPARI, *Samuelbücher*): 22.23.24.20a.(19)21.25. Ganz unmöglich ist es auch, V. 21 im MT zu streichen und dafür in V. 22 einzutragen (GRESSMANN, *Geschichtsschreibung*; R. KITTEL, *Das zweite Buch Samuel* [HSAT I,4; Tübingen [4]1922]).

([19]) Ausführlich dazu S. PISANO, *Additions or Omissions in the Books of Samuel* (OBO 57; Freiburg (CH)-Göttingen 1984) 49 ff.

([20]) So schon O. THENIUS, *Die Bücher Samuels* (KeH 4; Leipzig 1842; [3]1898), und danach R. DE VAUX, *Les livres de Samuel* (Paris 1943; [2]1961); G. B. CAIRD, *The First and Second Books of Samuel* (IB; Nashville 1953); G. BRESSAN, *Samuele* (Torino 1954).

([21]) So P. K. MCCARTER, *II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes & Commentary* (AB 9; Garden City, NY 1984).

LXX ist kein ursprünglicher Text, den MT kürzte, um eine Wiederholung zu vermeiden (22), noch eine Ergänzung, die LXX deswegen vornahm, weil ihr der überlieferte Text zu knapp erschien (23). Der Unterschied zwischen beiden Aussagen ist so erheblich, daß sie nicht ursprünglich nebeneinander gestanden haben können. Wie stoßend die wirkliche Reaktion Davids V. 25 ist, zeigt die LXX, die die Anweisung Joabs V. 20 ff, deren Bedeutung im Kontext sie wohl nicht mehr erkannte, hier noch einmal einschob. So ist sie keine Glättung, sondern bewirkt eine Umakzentuierung, denn sie sagt, was man rechtens von einem frommen David erwarten kann, der über den Verlust von Menschenleben in seinem Dienst erschreckt sein muß. Es ist in diesem Zusammenhang sicher nicht zufällig, daß hier (wie übrigens auch V. 17) zugleich von den Verlusten der Truppe geredet wird. LXX^{L} weiß sogar von achtzehn Gefallenen; sie folgt damit einer Überlieferung unbekannter Herkunft, die deswegen aber nicht bedeutungslos sein muß. Jedenfalls war für damalige Zeiten achtzehn sicher eine erkleckliche Zahl. Es war eine zu flache moralisierende Auslegung, wenn man darin ein Zeichen dafür sah, wie tief David gesunken war (24), daß er bedenkenlos mit Uria noch andere in den Tod jagte, nur um sein Gesicht zu wahren — aber ging das überhaupt noch? Es war sicher einmal falsch, auch theologisch oberflächlich, David schlechthin als den frommen und edlen zu glorifizieren; ebenso falsch ist es aber, ihm jede Niedrigkeit zuzutrauen (25). Die ganze Meldung ist auch keine Spiegelfechterei (26), die dem Melder den eigentlichen Inhalt seiner Meldung verschleiern soll. War daran gedacht, mußte die Betonung, auch Uria ist tot (V. 25), den Boten erst recht mißtrauisch machen. Tatsächlich geht der König in seiner Antwort garnicht darauf ein. Eine geheime Befriedigung, von der der Abgesandte natürlich nichts merkt, kann man aus der Reaktion Davids nicht heraus-, die muß man hineinlesen. Die Erwiderung des Königs bleibt im Bereich militärisch strategischen Denkens, das nicht nach Menschen fragt, und die LXX wird nicht die einzige gewesen sein, die darüber erschrak (27).

Der ganze scheinbar so durcheinander geratene Text wird klar, wenn man diesen militärisch strategischen Hintergrund berücksichtigt. Joab fertigt eine Meldung nach Jerusalem ab, sei es, daß das routinemäßig geschah, weil

(22) So etwa SMITH, *Samuel, ad loc.*

(23) TIKTIN, *Untersuchungen*; MAUCHLINE, *1 and 2 Samuel*; PISANO, *Additions*, 54: LXX, unzufrieden damit, daß die Vorhersage Joabs nicht eintrat, fügte das Plus zu V. 22 hinzu. Die Versionen sonst bieten MT.

(24) So etwa HERTZBERG, *Samuelbücher*; K. GUTBROD, *Das Buch vom König. Das erste Buch Samuel* (Die Botschaft des Alten Testaments XI/1; Stuttgart 1956). Ähnlich, wenn auch ohne moralische Wertung I. KEGLER, *Politisches Geschehen und theologisches Verstehen. Zum Geschichtsverständnis in der frühen israelitischen Königszeit* (Calwer ThM 8; Stuttgart 1977) 164.

(25) Gegen WÜRTHWEIN, *Thronfolge*, 23: dieses Motiv, auf David übertragen, zeigt wenigstens, was man David zutraute.

(26) So M. REHM, *Die Bücher Samuel* (Echter Bibel II; Würzburg 1956); C. J. GOSLINGA, *Het tweede Boek Samuël* (COuT; Kampen 1962). Jetzt H. HAGAN, "Deception as Motif and Theme in 2 Sam 9-20", *Bib* 60 (1979) 301-326, hier 305.

(27) Man kann den Eindruck haben, daß der weisheitliche Hintergrund der Antwort des Königs in der Auslegung nicht genügend berücksichtigt wird.

der König in Jerusalem ja über die Vorgänge auf dem Kriegsschauplatz Bescheid wissen mußte, sei es, daß besondere Ereignisse dies als notwendig erscheinen ließen. Dabei war er sich unnötiger Verluste bewußt([28]) und konnte eine entsprechende Reaktion seines Kriegsherren voraussetzen([29]). Es wäre wohl nicht das erste Mal gewesen. Auch 10,10-12 läßt im Krieg mit den Ammonitern eine bedrohliche militärische Situation erkennen. Das häufige Urteil, daß Joab hier beachtliche Feldherrnqualitäten an den Tag lege, ist doch wohl ein Fehlurteil. Ein Kommandeur, der sich in eine solche Situation — und sei sie hier auch nur vorausgesetzt — hineinmanövriert oder manövrieren läßt, hat sicher einen Fehler gemacht. Damit wäre der Versuch Joabs, die Aufmerksamkeit des Königs auf einen anderen Punkt zu lenken, verständlich. Dabei könnte die Nennung Urias hier durchaus auf zwei Ebenen liegen, einmal, daß der für die Durchführung dieses Unternehmens Verantwortliche selber tot sei (so etwa Caspari), es könnte aber bereits eine Umakzentuierung vorliegen, die von der Bathsebaaffäre ihr Licht bekommt. Das Letztere ist das Wahrscheinlichere.

Wir stoßen hier bei dem Befehl Davids, weiter zu machen (V. 25) auf eine beklemmend modern anmutende Beurteilung eines Krieges und seiner Opfer nach dem Gesichtspunkt von Einsatz und Ziel. Und sicher ist auch eine Empörung darüber zu merken, daß Menschen als Figuren in einem Spiel eingesetzt werden können, und Verluste die Spesen des Erfolges sind.

Das bekommt nun noch mehr Eindringlichkeit von dem Zwischenstück VV. 6-13; 14+15, dem wir uns jetzt zuwenden. Wir nehmen deutlich einen Unterschied darin wahr, daß wir uns hier nicht auf dem leidlich gesicherten Boden geschichtlicher Tatsachen befinden, sondern eine literarisch fiktive Schilderung vor uns haben. Sie steht unter verschiedenen Gesichtspunkten und muß deswegen Unglattheiten und das Nebeneinander verschiedener Motive in Kauf nehmen. Würthwein wird sicher darin recht haben, daß es sich hier nicht um aktenkundiges Geschehen handeln kann([30]). Statt von Gerüchten (Problem des Rufmordes) sollte man aber besser von literarischen Fiktionen sprechen. Es ist freilich nicht zu bestreiten, daß der König in dieser Fiktion, wenigstens in ihrer Letztgestalt, nicht in einem sehr günstigen Lichte dasteht. Man sollte diesen Zug aber nicht so überlasten, wie Würthwein es tut, wenn er von einem grimmigen Humor der Darstellung spricht, von dem hilf- und würdelosen Bemühen des Königs, die Folgen seines Ehebruches zu vertuschen — aber ging das überhaupt? Gewiß wird auch Kritik, weniger am König, als an diesem neuen Königtum überhaupt mitschwingen; die gibt es zu jeder Zeit der Geschichte. Aber das ist dann noch kein königs- und königtumsfeindliches Pamphlet([31]). Wir können uns hier auf ein Motiv beschrän-

([28]) CASPARI, *Samuelbücher*, hat Ähnliches vermutet. SMITH, *Samuel*, denkt daran, daß Joab schon häufig durch Unbesonnenheiten Schwierigkeiten bereitet habe.

([29]) Könnte das Ende Abimeleks bei Thebez schon in früher Zeit als militärischer Beispielfall gegolten haben? (So etwa SMITH, *Samuel*; und MAUCHLINE, *1 and 2 Samuel*).

([30]) WÜRTHWEIN, *Thronfolge*, 22.

([31]) Wie hätte eine solche im Korpus der Davidüberlieferung überhaupt bestehen können?

ken. Warum geht Uria, trotz eines Kurzurlaubs nicht in sein Haus, zu seiner Frau? Vordergründig soll so die Möglichkeit ausgeschlossen werden, daß Uria als der Vater des von David gezeugten Kindes angesehen werden konnte; aber das weiß schließlich nur der Leser; nicht Uria. Es gibt mehrere Versuche, die Weigerung Urias psychologisch mit profanen Erwägungen zu erklären. Wenn sie auch nichts hergeben, sind sie doch darin, daß sie unbefriedigend bleiben, aufschlußreich. Z.B. wenn man sagt, daß die übergroße Liebenswürdigkeit des Königs Uria mißtrauisch machen mußte(32); oder daß unvermeidliche Mitwisser und gute Freunde ihn ins Bild gesetzt hätten(33), oder daß er seiner Frau den Fehltritt nicht verzeihen wollte(34) — wozu dann aber die ganze Heimlichkeit? Wenn es so gewesen wäre, daß die Weigerung die einzige Waffe war, die dem Rechtlosen blieb(35), wäre das wieder eine Perfidie gewesen, die Uria ins Unrecht setzen mußte. Aber auch andere Deutungsversuche wären zu flach, um die Tragik des Geschehens sichtbar zu machen(36). Es ist indessen im Blick auf 1 Sam 21,6 durchaus möglich, daß in Urias Ablehnung Gedanken an ein Kriegstabu mit anklingen(37), das in einem sakralen Krieg den Kämpfern — aber wohl nur den im Felde stehenden — eine sexuelle Askese auferlegte. Von dieser Stelle her kann das allerdings nicht bewiesen werden, denn der Zug könnte hier zu einem blossen Stilmittel abgesunken sein(38). So entstehen Brüchigkeiten; abgesehen davon, daß hier ja wohl ein *derek ḥol* (vgl. 1 Sam 21,6)(39) vorliegt, verträgt sich das Gebot der Alkoholaskese nicht mit der Trunkenheit Urias an der Tafel des Königs. Der Zug ist hier notwendig, um dem Verhalten Urias noch größeres Gewicht zu geben. Das zeigt einen gewissen Abstand zu der Zeit, in der diese Anweisungen galten. Sie sind noch bekannt, werden aber frei als Stilmittel gebraucht, oder ignoriert. Genau genommen läuft die Darstellung darauf hinaus, daß Uria am Palasttor bei den Dienern des Königs schläft (VV. 9.11.13). Da gelten noch die alten Ideale des Heerkönigtums, das unmittelbare Treueverhältnis zwischen Führer und Gefolgschaft, wie es 2 Sam 18,2; 21,15-17 noch anklingt. Es ist durch das Motiv der Trunkenheit, das eine Verbindung zum Bathsebakreis herstellte, jetzt verdunkelt.

Das ist eine schmerzliche, tief beunruhigende Erfahrung, daß alte Gemeinsamkeit neuen Verhältnissen und ihren Notwendigkeiten weichen muß. Man hat sicher Mühe darum gehabt, und es ist nicht leicht einzusehen gewe-

(32) KITTEL, *Samuel*; REHM, *Die Bücher Samuel.*

(33) Etwa BUDDE, *Die Bücher Samuel*; CASPARI, *Samuelbücher*; A. VAN DEN BORN, *Samuel* (BOuT IV/1; Roermond en Maaseik 1956). Übrigens auch WÜRTHWEIN, *Thronfolge.*

(34) HERTZBERG, *Samuelbücher*; auch REHM, *Die Bücher Samuel.*

(35) Vgl dazu U. SIMON, "The Poor Man's Ewe-Lamb. An Example of a Juridical Parable», *Bib* 48 (1967) 207-242, hier 211.

(36) Alles das paßte nicht zu dem hier gezeichneten Uriabild, wie schon GOSLINGA, *Tweede Boek Samüel*, und BRESSAN, *Samuele*, mit Recht betont haben.

(37) WÜRTHWEIN, *Thronfolge*, 22, nimmt es als sicher an.

(38) Die Kriegsansprache Joabs 10,12 in offensichtlich kritischer Situation könnte ebenfalls an sakralkriegerische Vorstellungen erinnern.

(39) Die Fragen, die sich aus der Nennung der Lade 11,11 in verschiedener Hinsicht ergeben, können hier wohl außer Betracht bleiben.

sen, daß daran auch etwas unausweichlich Schicksalhaftes, Notwendiges lag. Denn der Ammoniterkrieg Davids war ja nicht seine Prestigesache, sondern durch die Gesamtlage unvermeidlich, darum eine verantwortungsvolle Planung Davids([40]).

Das steht am Anfang der Überlieferung; ein tiefes Unbehagen und Ratlosigkeit vor einer Entwicklung, die einem Menschen([41]) und einer Institution eine solche Machtbefugnis gibt, und die doch etwas Unabwendbares ist([42]). Dadurch wird die Erzählung aber nicht zu einem königtumsfeindlichen Pamphlet. Von Rad hat, ein Wort Weisers aufnehmend, von einer heroischen Wahrhaftigkeit gesprochen([43]). Eher möchte ich von einer mutig nüchternen Beurteilung menschlicher Wirklichkeit sprechen([44]). Auch hier steht hinter der Darstellung das Wissen um das Dennoch Gottes, ein Ahnen um letzte Hintergründe, denn redaktionell endet der peinliche Ausschnitt aus den Kämpfen um Rabbath mit der aus anderer Überlieferung stammenden Notiz über die Einnahme von Rabbath([45]), die nun wirklich nicht mehr als eine Glorifizierung Davids aufgefaßt werden kann, sondern als Beglaubigung und Gnade Jahwes angesehen werden muß([46]), so daß man sich an Gen 8,21 + 22 erinnert fühlt([47]).

Im Verlauf einer langen, gewiß nicht zu langen mündlichen Überlieferung ist diese Kritik, zuletzt nicht nur eine Kritik an David, sondern an der Zeit überhaupt, auf den Personenkreis David-Uria-Bathseba eingeengt, damit konkretisiert und sinnenfälliger gemacht, zugleich aber vergröbert worden. Das geschah auf die Weise, daß zwei Ebenen, zu denen Uria sowohl als Offizier Davids wie als Ehemann der Bathseba gehörte, vereinigt wurden. Das setzt einen Abstand voraus, in dem das Verständnis für das ursprüngliche Uria-Rabbathgeschehen verloren gegangen war; vermutlich deswegen, weil später Kriege dieser Art eine Selstverständlichkeit waren. Diese Entwicklung hat zu einer Reihe von Unvorstellbarkeiten geführt, nicht zuletzt in den Angaben über den Uriasbrief. Das ist ein geläufiges literarisches Motiv, das wohl schon eine jüngere Zeit voraussetzt. Gegen ein noch so geringes Maß an Historizität spricht schon, daß eine solche Dummheit David nicht zuzutrauen ist([48]).

([40]) Vgl. dazu H. J. STOEBE, "David und der Ammoniterkrieg", *ZDPV* 93 (1977) 236 ff.

([41]) Es ist aber doch zu eng, wenn MCCARTER, *II Samuel*, hier in Anlehnung an Kap. 8 von David als dem *taker* spricht.

([42]) Vgl. L. DELEKAT, "Tendenz und Theologie der David-Salomo-Erzählung", [FS L. Rost] (BZAW 105; Berlin 1967) 26-36.

([43]) "Der Anfang der Geschichtsschreibung im Alten Israel", *Archiv für Kulturgeschichte* 32 (1944) 32. Ausdrücklich dagegen wendet sich WÜRTHWEIN, *Thronfolge*, 22.

([44]) Ein abgeblaßter Niederschlag solchen Denkens findet sich vielleicht noch in den deuteronomischen Formulierungen Deut 7,7; 9,6; 8,17.

([45]) Wobei übrigens zu beachten ist, daß auch hier die Abwesenheit Davids von der Truppe von Joab als Selbstverständlichkeit vorausgegesetzt wird.

([46]) In diesem Zusammenhang muß auch die Geburt des Kindes, das Jahwe liebte (12,24), als Antwort und Gnadenerweis Jahwes verstanden werden.

([47]) Wobei die derzeitige Diskussion über den Jahwisten außerhalb des Ansatzes bleiben kann.

([48]) Die Frage, ob Joab überhaupt lesen konnte (CASPARI, *Samuelbücher*), ist natürlich banal.

Wenn übrigens die Verhältnisse schon so weit entwickelt waren, ist der Gedanke Ehrlichs auch nicht ohne Gewicht[49], daß ein König im Altertum nicht einen Mann zu töten brauchte, um seine Frau freizubekommen.

Endlich wog selbst in der ursprünglichen Form der Vorwurf gegen den König genau so schwer und lag auf der gleichen Ebene; es geht um das selbstherrliche Verfügen über Leben und Menschen. Im Verhalten Davids gegen Bathseba und dann auch gegen Uria (in der letzten redaktionellen Gestalt) wird es schärfer, zugleich aber flacher, weil es das Allgemein-menschliche aus den Augen verliert, auch wenn es keineswegs eine antidavidische Propaganda beabsichtigt.

Daß in der Überlieferung zuletzt gerade dieser Zug so stark herausgearbeitet wurde, mag mit der zeitlos gültigen Erfahrung zusammenhängen, daß Versündigungen auf geschlechtlichem Gebiet als Versündigungen schlechthin angesehen werden[50], und immer wieder des Interesses gewiß sein können.

Eine Frage wäre noch kurz anzudeuten. Welche Bedeutung kann es haben, einer Überlieferung nachzugehen, die hinter der uns vorliegenden Textgestalt liegt, und dabei alle Unsicherheiten in Kauf zu nehmen, die ein solches Unternehmen haben muß? Es ist ja eine verbreitete Maxime, gerade bei der Auslegung geschichtlicher Bücher, daß man ihre Letztgestalt, und das heißt die deuteronomistische Redaktion zugrunde zu legen hat. Mit der Überlegung, die ich anstellte, habe ich nicht nur literarische Interessen befriedigen wollen. M. E. haben sie auch Bedeutung für das, was man das Verstehen der Offenbarung in der Geschichte nennen könnte. Mindestens kann sie irgendwie erkennen lassen, wie Menschen zu allen Zeiten und in verschiedener Weise sich um das Verständnis des Unbegreiflichen, Befremdlichen und Beunruhigenden der Führung Gottes bemüht haben, z.T. unter ausgesprochener Ablehnung; und wie sie zuletzt diese Führung trotzdem glaubend bejahen konnten.

Dagegen erscheint das stark moralisch bestimmte Verständnis des Deuteronomiums, zu seiner Zeit sicher notwendig, doch eng. Wir schulden unserer Zeit auch die Botschaft von dem Harten, menschlichen Erwartungen Widersprechenden der Führungen Gottes auch durch sehr anfechtbare Menschen.

Gundeldingerrain 110
CH-4024 Basel
Schweiz

Hans Joachim Stoebe

(49) A. B. Ehrlich, *Randglossen zur Hebräischen Bibel*, Bd.3 (Leipzig 1910) 296.

(50) Vgl. dazu die Ergänzung zu 1 Sam 2,22 zu den ursprünglich allein berichteten kultischen Versündigungen der Eliden.

Some Misplaced Words in the Hebrew Manuscript *C.* of the Book of Ben Sira

While investigating some hermeneutical questions in the Hebrew Manuscript *C.* of the Book of Ben Sira (1), it became more and more evident to me that some data with regard to this Ms. *C.*, which already have circulated for many years, in some cases are both incomplete and inaccurate. During this investigation of the Hebrew text, I also discovered that in the earliest finding reports of Ms. *C.*, on which nearly all text-editions rely, some words have been put out of place. In this short article I wish to draw attention to these.

I. Data about Manuscript *C.*

1. It was S. Schechter who identified two leaves as a Hebrew text of the Book of Ben Sira, but not belonging to Ms. *A.* or Ms. *B.* which he had discovered some time before (2). So the siglum Ms. *C.* came into existence. The first leaf contains the text of Sir 4,23b.30.31; 5,4-7a (*recto*), Sir 5,7b.9-13; 36,19a (*verso*) (3). On the second leaf one can read the Hebrew text of Sir 25,8.17-20a (*recto*), Sir 25,20b-24; 26,1-2a (*verso*).
2. About the same time, I. Lévi in Paris convinced Baron E. de Rotschild to buy some fragments from the geniza in Cairo. Among them he found one leaf with the Hebrew text of Sir 6,18b.19.28.35; 7,1.4.6a (*recto*), Sir 7,6b.17.20.21.23-25 (*verso*) (4).

(1) In the near future I hope to publish a more extensive article on some questions in Ms. *C.*

(2) S. SCHECHTER, "A Further Fragment of Ben Sira", *JQR* 12 (1900) 456-465.

(3) Schechter mentions Sir 36,19a only in a note on page 463. There is no indication of this verse in the transcription or in the translation of the Hebrew text. There is also no reference to this verse in the *Facsimiles of the Fragments hitherto recovered of the Book of Ecclesiasticus in Hebrew* (Oxford–Cambridge 1901). That probably is the reason why F. VATTIONI, *Ecclesiastico* (Naples 1968), has omitted this reference, both in his "Introduction" (xx) and in his rendering of the Hebrew text in the text-critical apparatus on page 191.

(4) I. LÉVI, "Fragments de deux nouveaux manuscrits hébreux de l'Ecclésiastique", *REJ* 40 (1900) 1-30. He has indicated the leaf as Ms. *D.*! All scholars however have followed Schechter's siglum: Ms. *C.*

3. Some months later M. Gaster published a further fragment of the same manuscript he had discovered(5): Sir 18,31b-33; 19,1-2(6); 20,5-6 (*recto*), Sir 20,7; 37,19.22.24.26; 20,13 (*verso*)(7).
4. At the end of the fifties J. Schirmann brought to light two additional leaves of Ms. *C.* with the Hebrew text of Sir 3,14-18.21-22a (*recto*)(8), Sir 3,22b; 41,16; 4,21; 20,22-23; 4,22-23a (*verso*); Sir 26,2b-3.13.15-17; 36,22a (*recto*), Sir 36,22b-26 (*verso*)(9).

Putting the six hitherto recovered leaves of Ms. *C.* into their "original" order results in the following synopsis:

Leaf	Hebrew text of	Discovered by
I (recto)	Sir 3,14-18.21-22a	J. Schirmann
I (verso)	Sir 3,22b; 41,16; 4,21; 20,22-23; 4,22-23a	J. Schirmann
II (recto)	Sir 4,23b.30-31; 5,4-7a	S. Schechter
II (verso)	Sir 5,7b.9-13; 36,19a	S. Schechter
III (recto)	Sir 6,18b.19.28.35; 7,1.4.6a	I. Lévi
III (verso)	Sir 7,6b.17.20.21.23-25	I. Lévi
IV (recto)	Sir 18,31b-33; 19,1-2; 20,5-6	M. Gaster
IV (verso)	Sir 20,7; 37,19.22.24.26; 20,13	M. Gaster
V (recto)	Sir 25,8.13.17-20a	S. Schechter
V (verso)	Sir 25,20b-24; 26,1-2a	S. Schechter
VI (recto)	Sir 26,2b-3.13.15-17; 36,22a	J. Schirmann
VI (verso)	Sir 36,22b-26	J. Schirmann

II. Some Misplaced Words in Ms. *C.*

According to the photograph in M. Gaster's article(10), the text of the last two lines of leaf IV (verso) runs as follows:

במעט דבר נפשו וטובת (11)מ (Sir 20,13)
כסילים ישפוך חכמה · כבוד

(5) M. Gaster, "A New Fragment of Ben Sira", *JQR* 12 (1900) 688-702.
(6) Not Sir 19,12, as indicated by Vattioni, *Ecclesiastico,* xxi.
(7) Vattioni, *Ecclesiastico,* xxi, gives the order: Sir 20,5-7.13; 37,19 etc. But this is not correct therefore with regard to Sir 20,13.
(8) J. Schirmann, *"Dappîm nôsᵉpîm mittôk sēper ben-sîrā'", Tarbiz* 29 (1959-1960) 125-134. There came two critical reactions: one by M. S. Segal in the same volume, pp. 313-323, the other by A. Di Lella, "The Recently Identified Leaves of Sirach in Hebrew", *Bib* 45 (1964) 153-167.
(9) In Vattioni's text-edition one looks in vain for the Hebrew text of Sir 41,16 and Sir 20,22-23 according to Ms. *C.* O. Rickenbacher, *Nachträge zum "griechisch-syrisch-hebräischen INDEX zur Weisheit des Jesus Sirach von Rudolf Smend"* (Werthenstein 1970) has not listed Sir 41,16 and the indication "Sir 26,37-31" should be read as Sir *36*,27-31.
(10) Gaster, photograph opposite to 696.
(11) In his Hebrew transcription M. Gaster strangely enough has printed *qm*!

On the photograph one can clearly see that in the last line there is a comparatively wide space between *ḥkmh*(12) and the word *kbwd.* In the preceding line the same gap also can be seen between *wṭwbt* and a single *m.* In my opinion here a very serious problem arises, whether or not this *m* and *kbwd* belong to the lines of leaf IV (verso). As a matter of fact, in these last two lines the width of leaf IV (verso) is about 11,6 cm., while according to Lévi and Smend(13) the leaves of Ms. *C.* measure only 10 cm. across.

On the other side of the page (leaf IV, recto) we see a similar situation. Here the last line of the Hebrew text runs:

(Sir 20,6b)	ויש מחריש כי ראה עת	הלל

Here, at the bottom of this leaf, there is a big gap between *hll* and *wyš* (which is the beginning of Sir 20,6b) and one can measure here also the same remarkable width of 11,6 cm.

It seems quite sure to me that in both cases we have to do with *misplaced* words within Ms. *C.* This came into my mind in consequence of leaf III, where I discovered quite a similar pattern in the middle of this leaf.

1. Leaf III (recto)

(Sir 6,28)	לאחור תמצא מנוחתה	תו
	ותהפך לך לתענוג · כל שיחה	שו
(Sir 6,35)	חפוץ לשמוע ומשל בינה	איו

2. Leaf III (verso)

לא	נותן נפשו · עבד משכיל	(Sir 7,21)
ית	אהוב כנפש אל תמנע ממנו	
יפח	חופש · בנים לך יסר	(Sir 7,23)

I. Lévi, who discovered this leaf, does not mention these two sets of consonants in three lines above one another in the margin, neither in his Hebrew transcription and the following "commentaire"(14), nor in his famous text-edition(15). And in all text-editions which were published afterwards one looks in vain for these two sets of three little words. In the most recent text-edition of the Hebrew text of Ben Sira(16), however, for the first time

(12) In my opinion *yšpwk* is the final word of Sir 20,13b. The space between this word and the following *ḥkmh* is much larger than usually is the case within Ms. *C.* between successive words. *ḥkmh* therefore is the opening word of a new line; R. SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt* (Berlin 1906) 184; R. SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach, Hebräisch und Deutsch* (Berlin 1906) 21; *The Book of Ben Sira.* Text, Concordance and an Analysis of the Vocabulary (*The Historical Dictionary of the Hebrew Language*; Jerusalem 1973) 24. There also is no equivalent for *ḥkmh* in the Greek translation of Sir 20,13. In the Vetus Latina text of Sir 20,13b there also is no trace of a word that could be a translation of *ḥkmh*; N. PETERS, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus* (EHAT 25; Münster 1913) 165.

(13) LÉVI, 26; SMEND, *Die Weisheit... Hebräisch,* XIII.

(14) LÉVI, 26-27 (transcription), 28-29 (commentary).

(15) I. LÉVI, *The Hebrew Text of the Book of Ecclesiasticus* (SSS III; Leiden 1904).

(16) *The Book of Ben Sira* (see note 12).

one becomes aware of the existence of these triple marginal readings in Ms. *C.* In this text-edition unfortunately they have not been placed in the margins of Sir 6,28.35 and 7,20.23 respectively, but have been listed at the very end of the "Concordance", provided with question-marks(17). This is an undeniable indication that the editors do not know where precisely they should place these words within the Hebrew Ms. *C.*

So we have encountered four sets of words within Ms. *C.* that give rise to some textual problems:

a) A small piece at the bottom of leaf IV (verso) with *kbwd* and a single *m.*
b) A small piece at the bottom of leaf IV (recto) with *hll.*
c) A cluster of consonants in the middle of leaf III (verso) at the margin on the left with *l'*, *yt* and *ypḥ.*
d) Another cluster in the middle of leaf III (recto) at the margin on the right with *tw, šw* and *'yw.*

III. A Reconstruction of Their Original Place

From the Hebrew transcription of Gaster it appears that he had found nr. *a* and nr. *b* at those places already. Lévi on the contrary did not mention the existence of nr. *c* and nr. *d* in his article at all. The photographs of leaf III (recto and verso), however, provide us the unmistakable evidence that these sets of words (nr. *c* and nr. *d*) actually were there at the margins of Ms. *C.*

It became more and more evident to me that we have to do with four misplaced sets of words or consonants within the Hebrew manuscript *C.* itself. It is very striking, however, that our reconstruction of the texts keeps within the limits of the two leaves involved, leaf III and leaf IV.

a) The piece with a single *m* and the word *kbwd* does not belong to leaf IV (verso), but has to be seen as a portion of leaf III (recto). The *m* is the first consonant of the word *mmšlt* in Sir 7,4a, whereas *kbwd* is the final word of Sir 7,4b:

(Sir 7,4)	( )שלת וכן כמלך מושב	מ
(Sir 7,6a)	אל תבקש	כבוד
	Leaf III (recto)	Leaf IV (verso)

b) The piece with *hll* at the bottom of leaf IV (recto) in fact is a part of leaf III (verso). The three consonants *hll* are the continuation of *'l t (...)* with which leaf III (verso) abruptly comes to an end(18).

In my opinion here we have a fascinating reconstruction, because now we have found the beginning words of Sir 8,7:

(17) *The Book of Ben Sira*, 313. The same has been done by the editors with *kbwd* (168) and *hll* (128).

(18) The transcription *w'l t( )* by Lévi, 27, therefore cannot be correct.

(Sir 8,7a)	( )הלל	אל ת
	Leaf IV (recto)	Leaf III (verso)

First of all these words are confirmed by the text of Ms. *A.*, which is completely identical with our proposed reading of Sir 8,7a according to Ms. *C.* More important, however, could be the observation that, within the anthological collection of Ms. *C.*, Sir 8,7 follows *immediately* after Sir 7,25. This is an important detail of the Hebrew text of Ms. *C.* which was not known until now; it provides us a new datum as to the hermeneutics of Ms. *C.*

c) The small piece in the middle of leaf III (verso) in the margin on the left, containing the consonants *l'*, *yt* and *ypḥ*, has to be considered as the complement of some missing consonants in the middle of leaf IV (recto). As a result of this reconstruction we suddenly read a *complete* Hebrew text of Sir 19,1-2.

(Sir 19,1)	פועל זאת	
	עשיר ובוזה מעוטים	(19)לא (י)
(Sir 19,2)	ערער · יין ונשים	ית
	יזו לב	(20)יפח
	Leaf IV (recto)	Leaf III (verso)

d) The small piece in the middle of leaf III (recto) in the margin on the right, containing the consonants *tw, šw* and *'yw,* turns out to be the complement of some missing consonants in the middle of leaf IV (verso). Putting together the marginal consonants with the regular text of leaf IV (recto) one can read the *complete* Hebrew text of Sir 37,22.24.

	יש חכם	(Sir 37,22)
תו	לנפשו יחכם פרי דע	
שו	על גויתו · חכם לנפ	(Sir 37,24)
(21) איו	ישבע תענוג וכל ר	
Leaf III (recto)	Leaf IV (verso)	

So it has become evident that a re-examination of some consonants in the margins of leaf III and leaf IV of the Hebrew manuscript *C.* of Ben Sira not only has provided us a number of complete Hebrew text-lines in four cases, but also has produced evidence that leaf III (verso) ends with the opening words of Sir 8,7 (22).

Preludelaantje 6
3438 TT Nieuwegein
Netherlands

Pancratius C. Beentjes

(19) Provided with a question-mark in *The Book of Ben Sira*, 182.

(20) *The Book of Ben Sira*, 160, has put this consonants (with a question-mark) into the lemma *yph* (with a *he*).

(21) *The Book of Ben Sira*, 80, provides the reading *'yn,* which is therefore not correct.

(22) I like to thank Sister Bernadette v.d. Horst (Oosterhout, Holland), who actually gave birth to this article by asking me some questions about the Hebrew text of Sir 20,13.

RECENSIONES

Novum Testamentum

Terence L. DONALDSON, *Jesus on the Mountain.* A Study in Matthean Theology (JSNT Supplement Series 8). XVI-326p. Sheffield 1985. JSOT Press. ISBN 0-905774-74-4 and ISBN 0-905774-75-2 Paperback. £ 18.50/$28.50 (c) and £ 8.95/$13.50 (p).

This slightly revised doctoral dissertation, written under the supervision of R. N. Longenecker and submitted to the Toronto School of Theology in December 1981, carries on the redaction critical analysis of Matthew that has characterized Matthean studies in recent years. But the author, Donaldson, conceives of redaction criticism as including what some people would call composition criticism, i.e., comparison of Matthean texts with each other as well as with synoptic parallels. Alongside redaction criticism broadly conceived, a history-of-religions study of sacred mountains and mountain symbolism in the OT and in the literature of second-temple Judaism looms equally large, perhaps too large, in affecting Donaldson's conclusions.

After setting out his topic and describing his method, Donaldson surveys the mountains in the OT, with special attention to Sinai/Horeb ("the mountain of the law") and Zion (the mountain of "eschatological restoration"). He finds them to be "covenant mountains"—associated with historical events, divine election, and God's people—much more than the "cosmic mountains" found in comparable ancient near eastern literature. In the literature of second-temple Judaism, Zion gains ascendancy over other mountains, even over Sinai, which stays rooted in the past whereas Zion not only continues to attract eschatological themes of the regathering of Israel, the pilgrimage of the nations, the enthronement of Yahweh or of his king, and so on, but also intrudes itself elsewhere. In this section of Donaldson's survey, Sinai drops to the level of one among "other mountains" besides Zion.

In the redaction critical part of his book, Donaldson identifies six theologically significant mountains in Matthew: (1) the mountain of Jesus' third temptation (4,1-11); (2) the mountain of teaching, where he spoke the "Sermon on the Mount" (4,23–8,1); (3) the mountain on which he fed the four thousand (15,29-39); (4) the mountain of his transfiguration (17,1-9); (5) the Mount of Olives, where he delivered the Olivet Discourse (chaps. 24–25); and (6) the mountain of commissioning (28,16-20). Throughout, Donaldson subsumes all other elements of mountain symbolism, as well as other themes, to the Zion theology that he has discovered in the OT and, more especially,

in the literature of second–temple Judaism. Readers will find detailed exegesis of the passages complete with arguments for and against different interpretations.

Donaldson's choice of topic deserves commendation. A study of the mountain motif in Matthew was certainly needed. The chief strengths of this study are twofold: (1) the gathering together and analysis of materials dealing with the mountain motif in the OT and in the literature of second-temple Judaism; (2) the exegesis of the main mountain passages in Matthew, especially the pointing up of interrelations between those passages. With regard to the background materials, of greatest note is the ascendancy of Zion, to the extent that later Jewish traditions retroject that mountain into the early history of Israel, make it the center of the earth under the new cosmopolitan consciousness brought about by the Hellenistic age, and carry on the OT development of Zion as the point of focus in the eschaton. With regard to the exegesis, the interrelating of the mountain that connotes the authority of Jesus' word in 4,23–8,1 with the mountain that connotes the authority of Jesus' deed in 15,29-39 stands as a good example. So also does the interrelating of the Mount of Olives, where Jesus gave his eschatological discourse, and the mountain in Galilee, where he appeared as risen, by means of the phrase ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος, "the consummation of the age" (24,3; 28,20). And there is the linking in one way or another of all the other main mountain passages, too, with 28,16-20, which brings Matthew's theology to a summarizing peak. Donaldson has read very widely and has provided rich notations and bibliography; there is much to be learned from him by exegetes of the passages that he has treated.

Unfortunately, the chief weakness of this book lies in its most distinctive point, viz., the attribution of a large amount of Zion theology to Matthew. Donaldson sees such theology where in all probability little or none is to be seen. For example, he admits an enhancement of the parallel between Jesus and Moses in Matthew's version of the transfiguration, but argues that an enhancement of Jesus' divine sonship in the same narrative demonstrates the primary importance of Zion theology in terms of Ps 2,7, interpreted according to Ps 2,6 as an enthronement of Jesus on a Zion-like mountain. But Matthew makes no allusion to Ps 2,6. Furthermore, Ps 2,7 has already appeared in the baptismal story, but set in the Jordan sink rather than on a mountain and therefore hardly lending itself to association with Mount Zion in Ps 2,6 even though Matthew associates the two allusions to Ps 2,7 by switching in the earlier passage from the second person ("You are...") to the third person ("This is...") of the later passage. In short, the parallels with Moses on Mount Sinai are much clearer and more numerous than any parallel with a son-king on Mount Zion. Similarly, Donaldson's attempt to see behind the giving of all authority to Jesus on a mountain in Galilee (28,16-20) the giving of the nations as an inheritance to the son-king on Mount Zion (Ps 2,6-8) looks strained. Matthew's key-word "authority" is missing in the psalm-text; and the nations are to be discipled by the disciples in Matthew, not inherited by the son as in the psalm. Yet because Donaldson has made 28,16-20 the lodestone of the mountain passages in Matthew, this Zionistic interpretation of 28,16-20 is crucial to his thesis.

It would seem easier to argue that Matthew rebuts rather than promotes Zion theology. Donaldson himself sees Matthew as replacing the temple and Jerusalem, which distinguished Mount Zion, with Jesus on the mountain. He might also have argued that Matthew replaces the Jewish expectation that the nations will *come* to Zion with the great commission that the disciples *go* to the nations. Instead, Donaldson argues that the emphasis in 28,19-20 does not fall on the disciples' going. With appeals to 2,1-12 and 18,20, he argues that those who are to be discipled from the nations will thereby be gathered to Jesus as to Zion. But the gathering of *two* or *three* in Jesus' name (18,20) hardly smacks of the huge concourse of nations envisoned in Zion theology; the Magi (2,1-12) do not come because of anyone's having gone to disciple them; and neither supportive passage features a mountain. In 28,16-20, Matthew stresses Jesus' being with the disciples till the consummation of the age, long after they have left the mountain in Galilee to go disciple all the nations, not their being with him so long as they remain on the mountatin. The downplaying of πορευθέντες as a mere participle, "going", will not work for Donaldson, because he himself has already noted the interrelation between chapters 24–25 and 28,16-20 and therefore might have observed that "going" actually recalls the anti-Zion centrifugal action of preaching ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ, "in the whole world" (a redactional addition in 24,14). Could it be that Matthew is trying to lead his Jewish Christian church out of the centripetal nationalism of Zion theology?

Lack of strong evidence in Matthew should have led Donaldson to doubt that the evangelist was very much concerned with Mount Zion either positively or negatively. Donaldson does give abundant evidence for a general theological interest in mountains, however, and even notes that despite the ascendancy of Zion over Sinai in the literature of second-temple Judaism, Sinai was coming in for renewed emphasis (cf. Jubilees, 11QTemple, Apoc Abr 21-23, and rabbinic tradition, where Sinai can even displace Zion). The rabbinic and nomistic emphases in Matthew team up with the evangelist's repeatedly drawing parallels between Jesus and Moses and failing to connect his emphasis on Jesus as the Son of David-Davidic king with his mountain theology to suggest that his Jesus sits more squarely on Mount Sinai than on Mount Zion. Perhaps Donaldson's history-of-religions discovery concerning Zion's ascendancy elsewhere has skewed his redaction critical judgments concerning the symbolism of mountains in Matthew. Perhaps he is also demanding too much of his texts in seeking a deep conceptual unity such as he thinks Zion theology provides.

Westmont College
955 La Paz Road
Santa Barbara, Ca 93108 U.S.A.

R. A. Gundry

S. Farris, *The Hymns of Luke's Infancy Narratives.* Their Origin, Meaning and Significance (JSNT Supplement Series 9). 220 p. 21,5 × 13,5. Sheffield 1985. JSOT Press. US $ 13.95.

Consacré au *Magnificat*, au *Benedictus* et au *Nunc dimittis*, ce livre reprend une dissertation présentée en 1982 à l'Université de Cambridge sous le patronage de M. D. Hooker et E. Bammel. Le sous-titre indique les trois étapes du travail. Il s'agit d'abord de montrer que, mis à part un verset du *Magnificat* (v. 48) et deux versets du *Benedictus* (vv. 76-77), ces hymnes ne sauraient être attribués à Luc: le grec n'est pas leur langue originale, et leur composition suit les règles traditionnelles de la psalmodique hébraïque; Luc doit les avoir empruntés à une communauté judéo-chrétienne. On s'intéresse ensuite, plus rapidement, aux questions que pose l'interprétation des trois cantiques. On s'interroge enfin sommairement sur les raisons que Luc a pu avoir d'insérer ces trois textes au seuil de son ouvrage: il y a reconnu deux thèmes qui lui sont chers, celui qui souligne l'accomplissement des promesses divines et celui qui présente Israël comme le bénéficiaire de cet accomplissement.

Le sujet abordé invitait l'auteur à indiquer d'emblée sa position à l'égard du grand ouvrage classique publié en 1977 par R. E. Brown sur les évangiles de l'enfance, *The Birth of the Messiah.* Ne s'intéressant directement qu'à trois passages de l'évangile de Luc, Farris peut espérer les creuser davantage, tout en supposant les vues d'ensemble fournies par Brown, en y renvoyant constamment, se séparant aussi de certaines de ses positions particulières. Il a repris en mains la littérature de son sujet, spécialement celle de la fin du siècle dernier et du début de ce siècle, et les discussions qu'il a avec ses devanciers tient une place proportionnellement fort grande dans son exposé. Cette abondance ne rend que plus sensible l'absence presque complète de travaux publiés ces cinq dernières années, à commencer par l'important commentaire de Luc publié par J. A. Fitzmyer en 1981. Ajoutons que Fitzmyer comme Brown avaient le mérite de ne pas ignorer les travaux espagnols et italiens, qui ne sont pas nécessairement tous négligeables.

La thèse développée dans cette dissertation suppose que les trois cantiques de Marie, de Zacharie et de Syméon ont une même origine et qu'ils se distinguent nettement de pièces plus ou moins analogues dont est parsemé l'ouvrage de Luc. Avouons notre déception devant les considérations excessivement sommaires dont l'auteur se contente pour ranger le *Nunc dimittis* à côté des deux autres cantiques. Les trois cantiques forment-ils réellement un bloc homogène? Mais il faudrait surtout discuter le droit qu'on a de les isoler de matériaux similaires: cantiques plus courts, simples mentions de louanges adressées à Dieu sans citation explicite, grandes citations empruntées à la LXX, discours des Actes. A propos de ces derniers, n'est-il pas étrange qu'on ne dise pas un mot des observations par lesquelles, dès 1966, N.A. Dahl avait mis en valeur l'étroite parenté qui unit le *Benedictus* au discours d'Etienne (Ac 7)?

La question de l'origine des trois hymnes occupe plus de la moitié du livre. Une introduction aboutit tout de suite à la conviction qu'ils ne sont

pas attribuables à l'évangéliste et qu'ils constituent des interpolations dans les récits de l'enfance. A partir de là, un premier chapitre s'interroge sur leur langue originale. Pour sortir de la discussion confuse que soulève cette question, Farris a découvert une méthode strictement objective, mise au point par un auteur, R. A. Martin, resté jusqu'ici inconnu des exégètes des récits de l'enfance. Ce Martin préconise une méthode statistique qui confronte différentes particularités stylistiques permettant de déceler si un texte a été directement écrit en grec ou s'il est la traduction d'un original sémitique. Appliquée aux trois cantiques, cette méthode montre que nous y avons affaire à un grec de traduction. Une sourdine s'impose cependant: comment distinguer les sémitismes des septuagintismes? Farris doit aussi se demander dans quelle mesure cette méthode permet de dissocier les trois hymnes de l'ensemble de Lc 1–2 où ils se trouvent. Un autre critère doit intervenir, celui du genre littéraire: la composition des hymnes est conforme au modèle traditionnel juif des psaumes de louange (plutôt qu'à celui des hymnes eschatologiques). Leur caractère juif n'invite pas à les attribuer à Luc. Un troisième chapitre précise que, s'ils se situent dans la tradition du judaïsme, ces hymnes sont tout aussi indéniablement chrétiens: ils auraient été composés par des judéo-chrétiens, probablement en Palestine avant 70. Ces conclusions ne sont pas nouvelles, mais la manière dont on y est arrivé en isolant les hymnes de leur contexte plus large risque de les faire paraître prématurées.

De moitié moins longue que la première partie, la deuxième s'attache d'abord à situer les trois hymnes dans l'ensemble de Lc 1–2. Cet ensemble dans lequel les hymnes auraient été ajoutés après coup, devait lui-même préexister à l'ouvrage de Luc car, suivant les critères de R. A. Martin, le grec dans lequel il est écrit repose sur un original sémitique. Il sera donc possible d'examiner l'un après l'autre chacun des hymnes en concentrant son attention sur ses antécédents dans la tradition biblique beaucoup plus que sur les traits qui permettent des rapprochements avec la suite de l'ouvrage de Luc, spécialement avec les discours des Actes.

La troisième partie s'intéresse enfin à l'évangéliste Luc et au motif pour lequel il a jugé bon de rapporter les trois cantiques au seuil de son ouvrage. Formulée en termes aussi étroits, la question peut surprendre: n'est-ce pas de l'ensemble des récits de l'enfance qu'il faudrait rendre compte? Mais l'auteur semble pressé, et une douzaine de pages doivent lui suffire pour expliquer que Luc devait reconnaître dans les cantiques deux thèmes qui lui sont chers. Celui d'abord qui envisage l'histoire du salut en fonction du schéma: promesse — accomplissement. Celui ensuite qui souligne que, malgré les apparences, les promesses se sont bien réalisées en faveur de ceux qui en étaient les destinataires, les membres du peuple d'Israël, avant que, selon les prophéties encore, les non-juifs en bénéficient à leur tour. Le ralliement de l'auteur aux vues de J. Jervell aurait peut-être pu se faire ici avec quelques nuances.

Les mérites de ce travail, qui témoigne d'un gros effort d'information, ne peuvent voiler les difficultés que soulève une démarche méthodologique accordant à l'approche diachronique des textes une priorité absolue sur l'examen synchronique de l'écrit tel qu'il nous est présenté par son auteur. C'est de la cohérence plus ou moins grande des hymnes dans leur contexte lucanien qu'on aurait dû partir pour pouvoir ensuite s'interroger utilement sur

leur provenance. Les observations pertinentes qu'on trouve ici sur bien des points pariculiers n'enlèvent rien à l'impression d'un travail qui procède à reculons.

Monastère Saint-André
Allée de Clerlande, 1
1340 Ottignies, Belgique

Jacques DUPONT, O.S.B.

Hans QUECKE, *Das Johannesevangelium Saïdisch.* Text der Handschrift P Palau Rib. Inv.-Nr. 183 mit den Varianten der Handschriften 813 und 814 der Chester Beatty Library und der Handschrift M 569 (Papyrologica Castroctaviana 11). XIV-233 p. 26 x 16. Roma–Barcelona 1984. Papyrologica Castroctaviana.

Those scholars who have had occasion to use Hans Quecke's previous editions of the Sahidic versions of the Gospels of Mark and Luke will welcome this publication of the Gospel of John. The most important feature of this publication is that for the first time it places at the disposal of scholars a text based on one complete manuscript of the Sahidic version of John's Gospel. In addition the editor collates this text with three other complete manuscripts. P Palau Inv.-Nr. 183 is a beautifully produced manuscript that the editor dates to the fifth century, most probably to the early part of that century. The three manuscripts used in the apparatus are later. The two Chester Beatty manuscripts have been assigned by Sir Herbert Thompson to the seventh century, Nr. 813 to about 600. Pierpont Morgan 569, according to H. Hyvernat, belongs to the eighth or ninth century. The presence of two additional manuscripts for collation makes this edition of John a richer source for textual criticism than Quecke's earlier editions of Mark and Luke, where he had only the Morgan text for comparison. The Morgan manuscript of Luke has the added disadvantage of a long gap in the middle of the text. The absence of a complete and early edition of the Sahidic version of the Gospels has long been a disadvantage for Coptic scholars. Heretofore one had recourse only to Horner's patchwork edition with its many uncertain and incomplete readings, or to the multitude of individual fragments, published and unpublished, which have come to light since Horner's day. The existence of early manuscripts in other dialects, Sub-akhmimic (Lycopolitan), Bohairic, and Fayyumic, is a great asset, but none of these manuscripts is absolutely complete. Nor are they in the principal literary dialect of early Christian Egypt, viz. Sahidic. Thus when R. L. Moretz wrote his *Textual Affinity of the Earliest Coptic Manuscripts of the Gospel of John* (Ann Arbor 1969), he was limited to these dialects, and to incomplete texts at that. If any future study of this kind is to be done, it will owe a great debt to the careful work of Prof. Quecke.

In the past, attention to the Coptic versions of the New Testament has focused on the relationship of these versions to the Greek original. It is generally assumed that the Coptic gives us limited access to those Greek recensions that antedate any that we now possess. There are varying degrees of opinion as to just how much such studies can yield or have yielded when we are dealing with languages as different as Coptic and Greek are. One of the chief attractions of the Coptic versions were their many Western readings, but one must wonder now that the Western text is well established whether Coptic retains that much value for the textual criticism of the Greek. If this is so, then what is the value of producing an edition such as the one under review? I think that the answer lies less in the narrower field of New Testament studies than it does in the field of Coptic studies in general. Coptology, for better or worse, has begun to take on a life of its own. It is no longer the mere stepchild of Egyptology and biblical studies, though it surely continues to be of use to the practitioners of both those fields in a limited way. Perhaps in this larger context one may say that the most significant feature of this edition of John (as well as those of Mark and Luke) is that they provide Sahidic texts that were produced during one of the most important periods in the development of Egyptian Christianity. The fifth century was not only the period during which the Christological controversies achieved a lack of resolution that had far-reaching consequences, but it was the period (the first half at least) during which the most important figure of Coptic literature flourished, Apa Shenoute of Atripe. Here for the first time, coptologists have the text of three of the Gospels that are roughly contemporary with Shenoute.

At the beginning of his lengthy introduction, the editor mentions the unique place the Gospel of John had in early Christian Egypt. While the large number of Johannine fragments, both Greek and Coptic, seem to support this observation, one wonders whether this was true for very long among the Coptic-speaking Christians. J. Muyser (*BSAC* 9 [1943] 174, n. 2) suspects that there was a preference among the monks for two biblical books, the Psalms and John's Gospel, but he feels that this would have to be further demonstrated by an examination of saints' lives, and magical and liturgical texts. A few specific attestations are extant, e.g. in the life of Apa Archellites (ed. J. Drescher, *Three Coptic Legends* [Cairo 1948] 84 and n. 2) where a monk is charged to learn by heart these two books. An ostracon is also extant where a candidate for the deaconate promises to memorize the Gospel of John in three months (W. E. Crum, *Coptic Ostraca* [London 1902] no. 30). However, two other ostraca (nos. 31 & 35) contain similar promises to memorize Matthew and Mark respectively, which leads one to suspect that for liturgical purposes at least, each deacon had his own text to be responsible for, and that the Gospel of John held no special preeminence. Turning to Shenoute, a sample from his writings (*CSCO* vol. 96, pp. 150-51) shows that he cited Matthew as many times as he did all the other Evangelists combined. Almost identical proportions hold for the works and life of Pachomius. Oddly enough the same holds true for the Manichaean Psalm-book where Matthew is cited 68 times followed by John (14), Luke (5) and Mark not at all. Although the Manichaean Psalms probably were composed out-

side of Egypt, nevertheless their propagators must have assumed at least a ready familiarity of Coptic readers with Gospels other than John and made no concessions to its alleged popularity. It may be safer to say that John's popularity in Egypt was early and, perhaps, even confined to Greek-speakers, especially the so-called "gnostics". By the beginning of the fourth century, all the Gospels were surely available in Coptic, and it may be that as far as Coptic writers were concerned John was not particularly favored.

This edition of John is the model piece of scholarship that anyone who has used this editor's two previous editions has come to expect. Almost every aspect of the manuscript is discussed in great detail. The editor's scrupulous accuracy is best illustrated when he draws attention to some mistakes in his previous edition of Luke's Gospel (p. 5, n. 6). There are exactly three minor typographical errors. For this edition he confesses to not being able to verify whether a final ⲁ in Chester Beatty 813 had a supralinear stroke to indicate final ⲛ at the end of a line. There does in fact seem to be traces of such a stroke on the manuscript as the editor suspected. An important question is the relationship of this Gospel to the two other Palau Ribes Gospels. The editor examines this question carefully and at some length. He concludes that we are dealing with a single codex. Perhaps two scribes are involved, one for John and Mark and another for Luke. This would account for the slight difference in hands that can be detected. But all the Gospels are the work of one scriptorium. As in the two previous editions, the editor discusses the linguistic peculiarities of the text. Every alleged scribal error is individually listed in the introduction and commented on where necessary (pp. 29-32). Another section is devoted to the orthography of the manuscript (pp. 32-56), and the apparatus easily allows one to compare its orthography with that of the other manuscripts. Noteworthy is the use of NM̄ for MN̄, a usage that Crum describes as archaic. What one has, in effect, is the raw material for a diachronic study of this Gospel from the fourth to the ninth centuries. And it is indeed raw material. The editor makes no claim to having produced a critical text. For Coptic, this onerous task remains to be done. Features that this version shares with the other Coptic versions are also discussed (pp. 57-61). Noteworthy here is the omission of 9,38, which also occurs in the Sub-akhmimic version. Only one question remains that this edition does not answer, and perhaps it is unanswerable: Where does this version come from? Where was it written or where was it found? While these questions may be of slight interest to the text critic, they are certainly of interest to the historian of Egyptian Christianity and deserve some discussion. Finally, one can only hope that a comparable manuscript of the Gospel of Matthew will some day come to light, and if it does that it will fall into hands as competent as Prof. Quecke's.

The Catholic University of America David JOHNSON
Washington, D.C. 20064

M.-E. Boismard–A. Lamouille, *Le texte occidental des Actes des Apôtres, reconstitution et réhabilitation.* 2 vol. (I: Introduction et textes; II: Apparat critique), (Recherche sur les Civilisations. «Synthèse» 17). XI-232 + 356 p., 29,5 × 21. Paris 1984 (parution 1985). Éditions Recherche sur les Civilisations. ISBN 2 86538 120 6. FF 320.

Le présent ouvrage est une précieuse contribution à la critique textuelle des Actes des Apôtres. Il se compose de quatre parties.

1) Une longue *Introduction* (I, 1-122) rassemble une information riche, mais sélective, sur les témoins du texte des Actes. Pour le grec, l'attention se porte naturellement d'abord vers le codex de Bèze (D), les grands onciaux (B,S,C,A), le Laudianus (E), quelques papyrus ($P^{29.38.48}$; $P^{41.45.50.74}$), mais aussi une série de minuscules formant des groupes déjà repérés par H. von Soden et enrichis de nouveaux témoins; le groupe «SodC» comprend les min. 2412 614 2495 2147 383 257 1799 2401 1518 2138 1108 1611 913 876 1765 et correspond au «gr. 2138» que nous avons décrit pour l'épître de Jc (*Bib* 62 [1981] 259-271); le groupe «SodB» comprend les min. 945 242 1739 1891 2298 522 323 et correspond au «gr. 1739» que nous avons examiné pour les épîtres de Jc et 1 Pi (*Bib* 65 [1984] 365-376); quelques autres minuscules ont également été pris en compte: il s'agit des nº 36 453, 88 915, 181 1898, 431, 467, 1175 et 1838. Un intérêt particulier est porté aux citations de Jean Chrysostome, en raison du double commentaire des Actes faits sur deux états différents du texte. Pour les témoins des versions anciennes, la première place est accordée au latin: manuscrits vieux latins, livres liturgiques, la Vulgate et les versions médiévales faites sur elle (provençale, néerlandaise, allemande, bohémienne), enfin, un mot des citations patristiques; une étude des variantes permet aux auteurs de proposer un classement selon cinq «archétypes» (= types de texte), désignés par les lettres T (le plus ancien, avec Tertullien), R (celui du *de Rebaptismate*, attribué à Cyprien), C (Cyprien), tous trois nés en Afrique (= l'actuelle Tunisie), L (Lucifer de Cagliari) et A (Ambroise de Milan); ces types de texte se retrouvent mêlés dans les manuscrits et les citations des autres auteurs. On passe plus rapidement sur les témoins syriaques: une place est faite à un fragment syro-palestinien, de type «occidental», édité par Ch. Perrot (1963), trace probable d'une vieille version syriaque des Ac; puis à Ephrem et à Eusèbe d'Emèse; en revanche, pour les versions Peshitta et philoxénienne-harkléenne, les manuscrits n'ont pas été consultés, mais seulement les éditions déjà anciennes et peu critiques dont nous disposons. Les auteurs reprennent longuement le débat sur les parts respectives de Philoxène de Mabboug et Thomas de Harkel, dans cette version, et aboutissent à une solution différente de celle de Brock (1981). Les témoins coptes sont aussi largement escamotés: certes, le codex Glazier, en dialecte moyen-égyptien (G^{67}) prend la place qui lui revient; mais on passe rapidement sur les autres dialectes, même si l'on admet une origine «occidentale» à la (= une) version en sahidique et si l'on repère, en fayoumique, «des échos du texte Occidental» (p. 77). On est bien mieux servi pour l'éthiopien, avec l'examen de douze manuscrits, outre les éditions (peu critiques) dont nous disposons. Parmi ces

manuscrits, le Zotenberg 42, conservé à Paris et dont l'intérêt textuel n'est plus à démontrer, quatre manuscrits de la British Library (London) et quatre autres dont le microfilm se trouve à la Hill Monastic Microfilm Library (HMML) de Collegeville (Minn., USA). Les auteurs concluent que la première version éthiopienne a dû se faire sur un texte grec de type «occidental» et qu'il nous en est parvenu deux recensions, l'une révisée d'après le type alexandrin, l'autre d'après la version syriaque Peshitta. Dans chaque recension, il reste bon nombre de leçons «occidentales» remontant à la version primitive et plusieurs exemples sont donnés (p. 85-92). Après l'éthiopien, la documentation s'épuise à nouveau: les témoins géorgiens sont mentionnés d'après la traduction latine faite par G. Garitte de quatre d'entre eux; l'arménien est puisé dans l'apparat de l'édition copte de Horner (!) qui, lui-même, se fonde sur une édition ancienne peu critique; quant à l'arabe, le seul témoin consulté est un manuscrit reflétant une version faite sur la Peshitta, édité par M.D. Gibson. L'*Introduction* se termine par un examen du texte Occidental, puis du texte Alexandrin, sans véritable souci d'aborder les questions de l'histoire du texte, mais en suggérant, tout de même, une possible évolution du texte Occidental d'un état idéal incomplètement attesté à des états dégradés, ceux des principaux témoins.

2) Une édition des deux, parfois trois, *textes* des Actes, en deux ou trois colonnes sur une page; un ensemble de signes facilite le travail de comparaison: des parenthèses indiquent les leçons courtes; un trait plein souligne les leçons longues et un pointillé les substitutions. Notons que c'est le TA (= texte Alexandrin) qui est donné en colonne de gauche et le TO (= texte Occidental) à droite, ce qui fait que les signes accompagnent ce dernier. Au milieu figure, occasionnellement, un texte intermédiaire (I, 123-226). Les notes de l'*Introduction* sont groupées en fin de volume (p. 227-232).

3) L'*Apparat critique* occupe une grande partie du second volume (II, 1-194). Les lieux variants sont groupés par verset. Seules figurent, en règle générale, les variantes «occidentales», avec leurs témoins. Un système de «registres» offre le cadre de quelques remarques textuelles complémentaires, verset par verset.

4) L'ouvrage se termine par plusieurs *Index*: deux «index des caractéristiques stylistiques» qui permettent d'opposer le TA et le TO, en montrant la «lucanicité» de la langue de chacun (II, 195-335); et un «index des citations patristiques» qui permet de compléter l'information de l'*Introduction*, inexistante sur les Pères grecs, en particulier, autres que Jean Chrysostome (p. 337-349). Ces annexes sont insuffisantes: il manque, après ces index, une liste des manuscrits mentionnés, avec leur cote, un répertoire des passages cités et surtout, dans un ouvrage si savant, une bibliographie: les auteurs auraient eu peu de peine supplémentaire à rassembler quelques articles et ouvrages importants concernant: la documentation / le texte des Actes / les questions d'histoire du texte, pour ne parler que des questions principales. Et c'eût été pour le lecteur un précieux outil de travail.

C'est la première partie qui a le plus retenu notre attention. Elle montre l'immense intérêt, pour la critique textuelle du NT, de cet ouvrage; mais elle en révèle également certaines limites.

La somme de connaissances réunies par les auteurs est impressionnante.

On dispose, à présent, d'un nouvel apparat des Ac, qui peut se comparer, par son volume, à celui des éditions savantes de Tischendorf et de von Soden, et dépasse largement ceux de Ropes, de Clark ou de Aland (dans le Nestle-Aland[26]). L'accent est mis largement sur les parties de la documentation jusqu'ici insuffisamment étudiées: minuscules grecs, versions anciennes, citations patristiques. Dans tous ces domaines, les auteurs offrent un apport en partie neuf. Sur le plan documentaire, cet ouvrage apporte donc une contribution fondamentale à la connaissance de la tradition textuelle du livre des Ac. Mais ce n'est qu'une contribution. Ce n'est pas encore la somme qui permettra, un jour, d'envisager une grande édition critique des Ac. En dépit des travaux antérieurs utilisés et de l'apport nouveau, les ignorances documentaires restent bien plus nombreuses que les connaissances. Seul le latin apparaît comme un domaine relativement bien connu; certes, il reste à lire encore des milliers de manuscrits latins, vulgates pour la plupart, mais peut-être, ici ou là, conservant encore un type vieux latin: le nouveau, dans ce domaine, reste toujours possible. Mais les types de texte établis correspondent à peu près à l'éventail de ceux de la Vetus Latina, pour les petites épîtres pauliniennes et il y a tout lieu de penser que les auteurs, qui rendent au passage hommage à l'éditeur de ces dernières, H. J. Frede (I, p. XI), ont mis en évidence les principaux types de texte pré-vulgates du latin. L'intérêt des sommes documentaires, comme celle de Beuron (= Vetus Latina), pour le latin, n'en est que plus patente. Pour les autres langues, en revanche, y compris le grec, une faible partie seulement des témoins et des citations patristiques a pu être consultée: que valent, dans ce cas, les conclusions des auteurs sur telle langue ou telle partie de la tradition textuelle grecque? Il est impossible de le dire. En éthiopien, voici douze collations nouvelles; mais que représentent ces manuscrits parmi les centaines, voire les milliers, que l'on conserve, dans cette langue, pour le NT, et qui n'ont même pas encore, pour la plupart, été répertoriés? La question vaut bien davantage pour le géorgien, l'arménien et l'arabe. Dans chaque langue, il faudra, également, distinguer plusieurs types de texte, correspondant ici à plusieurs versions indépendantes, et là aux diverses recensions d'une même version. Les auteurs n'ont pu disposer, pour leur magistrale étude, des éditions critiques de versions qui auraient été si utiles. Il faut s'attendre, à partir de celles-ci, à de profonds remaniements de l'apparat critique actuel.

Pour ce qui est de la méthode et de la critique proprement dites, le travail présenté nous a surpris sur deux points: la bipolarisation TA / TO, qui peut donner l'impression qu'il n'y a que deux types de texte en grec; et l'absence de considérations d'histoire du texte, c'est-à-dire de souci d'établir le champ d'utilisation des divers types et d'expliquer l'existence de la double rédaction ou des multiples recensions du livre des Ac.

a) A aucun moment n'est envisagé l'existence d'un type de texte *palestinien*, qui ne soit pas un mélange de TA et de TO, mais plutôt un stade intermédiaire du texte, plus ancien que l'un et plus tardif que l'autre. Cela aurait permis de grouper, éventuellement, certains témoins, de type palestinien dans d'autres parties du NT et utilisés ici plus ou moins séparément, comme P^{45}, la versions copte sahidique, le groupe de minuscules grecs SodB, les versions géorgienne, arménienne, arabe. Faut-il en conclure qu'il n'existe

pas de type palestinien, pour les Ac, ou que celui-ci a peu de rapport avec le texte «occidental»? Cela n'est pas non plus précisé. L'intérêt exclusif pour le TA, en dehors du TO, est tout de même bien curieux. D'autre part, le TO, tel qu'il est présenté (I, p. 9), est plus théorique que réel: «(pour) reconstituer (le texte Occidental) là où le codex Bezae se montrait défaillant (...) nous avons interrogé d'autres témoins plus ou moins patentés du texte Occidental: les quelques courts fragments de papyrus que nous possédons encore, certains minuscules grecs, spécialement (SodC), les témoins latins, syriaques, coptes, éthiopiens, géorgiens (...)». A la vérité, le lecteur ne peut être que sceptique devant la possibilité qu'une telle diversité de témoins permette de reconstituer directement un texte ayant réellement existé! N'était-il pas plus simple et plus convaincant de nous donner, en lignes superposées, les divers types de texte «occidentaux» (ou apparentés) réellement attestés et de chercher à établir un lien entre eux, avant toute comparaison avec le type égyptien (qui pose, peut-être aussi, le même genre de problème)? Il serait tout de même bien étonnant, si le codex de Bèze s'est largement écarté de son archétype, que les autres témoins aient justement conservé ce que lui a éliminé! Dans ces conditions, le TO risque d'être un amalgame ininterprétable, tant en exégèse qu'en histoire du texte.

b) Le problème des modèles théoriques est de se heurter toujours à l'épreuve des faits. Nous n'avons aucun document qui garantisse que le TO ou le TA, tels qu'ils sont proposés, aient jamais existé. Mais il existe une diversité de témoins qui ont servi à construire l'un et l'autre. Comment faire l'histoire d'un texte, à partir de ces constructions? Les auteurs se sont abstenus de répondre. La question demeure donc. Ce qu'il importe de savoir, ce n'est pas seulement quelles sont les formes principales du texte des Ac, mais aussi pourquoi il en existe deux, principalement, et en quoi consiste leur différence: est-elle théologique? Il semble que non (cf. C. K. Barrett, «Is There a Theological Tendency in Codex Bezae», *Text and Interpretation.* Studies in the New Testament Presented to Matthew Black [Cambridge 1979] 15-27). Est-elle alors littéraire, exégétique, culturelle? Pour le savoir, on ne peut partir que des formes attestées du texte, c'est-à-dire, n'associer, en fait de grandes variantes, que celles qui se trouvent transmises par un même témoin, voire un même groupe de témoins clairement constitué. Et il est à craindre que la réduction de la tradition textuelle à deux états de texte, TA et TO, ne soit que l'écrasement des multiples synchronies qui pourraient offrir, comparées l'une à l'autre, de précieux indices pour retracer l'histoire du texte. A cet égard, il est intéressant de noter (I, p. 115) la séparation de deux grands groupes de témoins «occidentaux»: D, cop^{mae}, sy^{hmg}, d'un côte, P$^{41.48}$, E, it^{h}, de l'autre. La vieille latine semble partagée entre les deux groupes; il est à remarquer que ni les témoins que nous avons supposés palestiniens (cf. supra), ni le groupe SodC ne sont mentionnés: forment-ils encore d'autres groupes? Une enquête aussi intéressante reste, malheureusement, en suspens.

En somme, les auteurs présentent deux états du texte des Ac, construits intuitivement par eux, le TA et le TO, sans nous donner les moyens de vérifier le bien-fondé de cette construction, sans en tirer de conséquences claires qui justifient, a posteriori, l'intérêt de leur hypothèse. C'est la faiblesse de l'ouvrage. Si nous leur faisons confiance, alors, toute l'étude est importante,

jusque dans ses détails. Mais nous sommes tenté de ne pas leur accorder cette confiance et de voir, dans TO, une simplification excessive de plusieurs types de texte, «occidentaux» et palestiniens, ayant comme principal point commun leur antériorité au type de texte alexandrin, mais présentant entre eux d'importantes différences textuelles. Si notre réserve est fondé, alors seuls subsistent l'*Introduction*, d'un grand intérêt, de toute façon, et, dans une certaine mesure, les apports nouveaux de l'apparat critique en matière de témoins du texte.

Il reste à signaler au lecteur quelques lapsus, inévitables, qui se sont glissés dans la rédaction de l'ouvrage. Le «papyrus copte G^{67}» (I, p. 9 et 10) est, en réalité, un codex sur parchemin, de même que le «papyrus Chester Beatty Codex B» (p. 76). En revanche, le «papyrus de Berlin 15926» (p. 76) est bien un papyrus. D'autre part, le codex de Bèze n'est pas «écrit en deux colonnes par page» (I, p. 11), mais en une: la page de gauche contient le grec et celle de droite, le latin, avec une correspondance ligne à ligne.

Ces remarques ne doivent pas faire perdre de vue l'essentiel, qui est l'importance de cette contribution à l'étude du texte du NT. Peu d'ouvrages récents sont ainsi entièrement consacrés à cette tradition textuelle néotestamentaire. Les centres d'intérêt sont ailleurs. On manque encore de travaux de base pour atteindre le texte d'avant 200. Cette étude a donc le mérite d'exister, en dépit du manque d'outils. Et elle met l'accent sur la diversité et l'étendue des attestations d'un ensemble de formes textuelles antérieures à 200 et résumées en un état de texte, appelé TO. On ne pouvait mieux montrer que le type de texte alexandrin, qui reste la base des éditions et des traductions de notre Occident, depuis plus de cent ans, ne représente qu'une partie de la tradition textuelle des Actes, et pas la plus ancienne.

CNRS
Montpellier
France

Christian-B. AMPHOUX

Hans HÜBNER, *Gottes Ich und Israel.* Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9–11 (FRLANT 136). 171 p. Göttingen 1984. Vandenhoeck & Ruprecht.

Si H. Hübner avait ajouté un verbe au titre de son livre *Gottes Ich und Israel,* sa thèse y aurait été clairement énoncée: en Rm 9–11, Paul raisonne à partir de Dieu et insiste sur le *Je* divin qui constitue Israël. En d'autres termes, ce qu'Israël est, il l'est parce que Dieu s'adresse à lui, à la première personne: JE qui l'appelle, l'interpelle en même temps qu'il le fait exister (cf. également p. 15, 24, 59, 70, 95, 127). Et le sous-titre donne les raisons de la thèse: par la façon dont il cite l'Ecriture en Rm 9–11, l'Apôtre indique comment cet ensemble doit être interprété.

Le plan du livre suit les grandes divisions de Rm 9–11: une introduction (9,1-5) et trois sections (9,6-29; 9,30–10,21; 11,1-32 — mais on ne trouvera

pas d'analyse de 11,33-36), dont l'A. dit, à la page 102, qu'elles sont bâties selon le schéma A-B-A. Pour éviter, qu'à l'exemple du livre, cette recension ne rampe sur des opinions exprimées dans l'ordre des versets (de Rm 9,1 à 11,32), il semble plus utile d'en présenter d'abord les traits saillants.

S'il ne s'interroge pas sur la probabilité d'un modèle midrashique pour Rm 9,6-29 (cf., après tant d'autres, W. R. Stegner «Romans 9. 6-29 — A Midrash», *JSNT* 22 [1984] 37-52), Hübner insiste cependant fortement sur le verbe *kalein* autour duquel se déroule l'argumentation: il a raison de dire qu'à aucun moment (même aux v. 27-29) il n'est question du rejet (de tout ou d'une partie) d'Israël en cette première section, car Paul veut uniquement montrer que la *parole de Dieu n'a pas failli.* Et l'existence du reste, en 27-29, vise à appuyer seulement cela. On ne peut certes nier que 9,27 fasse allusion au non-salut de la majorité des fils d'Israël; mais, comme l'affirme Hübner, cet énorme déchet n'est pas vu à travers la catégorie de rejet (ce serait interpréter Rm 9,27 à partir de 11,1 s) mais en fonction de Dieu: parce que tous les descendants d'Israël ne sont pas Israël (9,6b-13) et que cet Israël, assimilé au reste (9,27.29), va être sauvé, la parole divine n'a pas failli. L'A. insiste également sur Is 51,1-8 LXX, qui constitue sans aucun doute l'arrière-fond de Rm 9,6 à 10, 3 (les correspondances de vocabulaire sont telles qu'il ne peut s'agir d'un hasard). Selon lui (p. 25), l'usage et les connotations du verbe *kalein* en Rm 9 renvoient aussi au 2° Isaïe (cf 43, 1. 22; 48,12; 51,2), sans qu'on puisse parler d'une influence directe sur Rm 9,6-29, puisque Is 40–55 n'y est jamais cité. Influence en tout cas probable, car les liens verbaux, surtout avec Is 51,1-8, sont indéniables — on aurait toutefois aimé qu'après avoir repéré l'influence d'Is 51,1-8 sur nos versets, l'A. en expose les raisons profondes. Pour la section Rm 9,30–10,21, Hübner montre que le thème englobant est bien la faute, la responsabilité d'Israël. La construction en A-B-A du passage (p. 94) indique par ailleurs en quoi consiste cette faute. Si, en effet, les extrémités A (9,30–10,3) et A′ (10, 19-21) parlent du renversement paradoxal de situation entre Israël et les nations, le centre B (10,4-17 ou 18, qui fait transition) donne la raison de ce rapport paradoxal: la foi en Jésus-Christ, et elle seule, sauve, sans discrimination. C'est donc parce qu'Israël n'a pas cru en Jésus-Christ et a continué à vouloir atteindre la justice à l'aide de la Loi mosaïque que sa situation est négative. L'A. semble ici reprendre les positions de Sanders et Räisänen (pour qui la faute d'Israël est seulement de n'avoir pas cru en Jésus-Christ: rien à voir avec l'auto-satisfaction ou l'arrogance que donnerait l'observance de la Loi); il va tout de même plus loin qu'eux, en renvoyant à la méconnaissance ou l'*ignorance* (Rm 10,2b-3) *coupable* (Rm 10,21 — cf. aussi Rm 7,15 mentionné p. 75s) d'Israël. Pour la dernière section (Rm 11,1-32), Hübner, après s'être interrogé sur la compatibilité des affirmations pauliniennes (10,21: Israël est coupable / 11,7c-10: c'est Dieu qui les a endurcis) et y avoir répondu positivement (p. 102ss), insiste sur la progression constituée par Rm 11, eu égard aux deux chapitres précédents. Ici encore, il en va de Dieu, mais plus seulement de la solidité de sa parole. Quelque chose d'inouï se révèle; la faute des uns sert au salut des autres et tous vont être, sans discrimination, finalement sauvés. A propos du «tout Israël» (Rm 11,26), l'A. rappelle qu'il ne s'agit pas de la somme de tous les individus mais d'une grandeur qualitative, la *nation* comme telle,

dans son ensemble (p. 113). Dès le début des analyses (p. 18) il nous avait été dit que l'Israël de Rm 9 n'était pas ethnique mais objet d'élection gracieuse. En commentant Rm 11,26 l'A. ne donne pourtant aucune précision sur la façon dont on doit entendre le mot «nation»: l'expression «tout Israël» renvoie-t-elle à une entité historique, ethnique ou, au contraire, religieuse, comme les ḥassidim (cf, par exemple, F. Refoulé, *Et ainsi tout Israël sera sauvé* [Paris 1984])?

Mais puisque le livre est consacré à l'exégèse de Paul — et c'est un des mérites de Hübner d'avoir perçu la nécessité de la preuve par l'Ecriture en cette section: si la fiabilité de la parole de Dieu est en jeu, seule l'Ecriture pourra le dire, puisqu'elle en témoigne avec autorité —, il importe d'examiner la thèse qui y est développée en fonction des citations où elle est censée puiser sa force. Or, les résultats doivent être nuancés: 1) il est vrai qu'en onze citations (sur les vingt et une formelles des trois chapitres), Dieu parle à la première personne (9,9.13.15.17.25.33; 10,19.20.21; 11,4.26s); 2) néanmoins, au plan rhétorique, l'accent n'est pas mis sur l'*ego* divin, puisque, de toutes les mentions du pronom, trois renvoient à Paul («Moi, Paul...» cf. 9,3; 11,1.13), une à son interlocuteur rhétorique (11,19) et une seule à Dieu (10,19). L'important n'est pas que Dieu dise «moi», mais qu'il parle et que les citations indiquent bien que sa parole fait exister, précède les événements et leur donne sens.

L'A. répète, et à juste titre, que l'exégèse de l'Apôtre est libre, inspirée, même si elle respecte les règles de l'exégèse juive de son temps. Très utilement aussi, en fin de volume (p. 149-160), il reprend toutes les citations faites par Paul et met en évidence, par des symboles appropriés les accords et/ou les différences entre l'AT hébreu, la LXX (éventuellement Théodotion et Symmaque) et Paul. Malgré tout, il n'entre pas assez dans l'analyse des techniques utilisées: chaque *gezera shawa* (pour Os 2,1 et Is 10,22s en Rm 9,26s; pour Is 8,14 et 28,16 en Rm 9,33; pour Dt 29,3 et Ps 68,23s LXX en Rm 11,8-10) aurait mérité d'être démontée pour qu'apparaissent les principes herméneutiques à l'œuvre. Il aurait été surtout utile de s'attarder sur tous les passages où Paul fait des nations les destinataires de textes manifestement adressés à Israël et le concernant (ex: Os 2 en Rm 9,25-26 ou encore Is 65,1 en Rm 10,20), car l'exégèse de l'apôtre s'avère bien moins arbitraire qu'elle n'apparaît (ou qu'on ne l'a dit). Mais, même si nous reconnaissons à l'exégèse de Paul toutes ses qualités, nous ne pouvons plus aujourd'hui utiliser la preuve scripturaire de la même façon: il aurait été intéressant qu'Hübner s'explique sur ce nécessaire écart, ses raisons, ses conséquences, etc.

Bien des points mineurs pourraient être discutés. Disons seulement qu'ils n'infirment pas les qualités d'ensemble de ce livre sérieux et utile.

25 via della Pilotta
I-00187 Roma

Jean-Noël ALETTI

Wendell Lee WILLIS, *Idol Meat in Corinth: The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10* (SBL Dissertation Series 68). XIII–322 p. 21,5 × 13,5. Chico, Ca 1985. Scholars Press.

This is a Ph. D. dissertation completed in 1981 at Southern Methodist University under the direction of Victor Paul Furnish. It was reworked for publication in the SBL series four years later.

The study is divided into two parts. The shorter Part I, "Sacrifice, Cultic Meals, and Associations in Hellenistic Life", comprising about a fifth of the book, investigates the setting for the question of idol meat as it arose in Corinth. Part II, "Exegesis of 1 Corinthians 8 and 10", is a verse-by-verse explication of the four major sections Willis finds in those chapters: 1 Cor 8; 10,1-13; 10,14-22 and 10,23-11,1.

In Part I, Willis reviews the proposed evidence of pagan "sacramentalism" (the idea that the deity is consumed in the sacrificial meat) in the cult meals of Eleusis, Dionysus, Mithraism, Sarapis and Isis. He concludes that most probably these meals were not regarded as sacramental occasions. The data point rather to the social interpretation, that participants of cult meals viewed such affairs mainly as occasions for associating with one another.

In his exegesis of 1 Cor 8, Willis sees that passage as Paul's answer to his Corinthian correspondents, an answer cast largely in their terms but confronting their presuppositions. On the basis of their knowledge that there is only one God and that idols have no existence, they wish to continue their practice of sharing cultic meals, notwithstanding the scruples of "the weak". Against this, Paul asserts the priority of love over "knowledge".

The next unit, 10,1-13, is not, as so many commentators have claimed, a rabbinical exercise in sacramental typology but rather citation of biblical *exempla* as a straightforward warning against idolatry and a reminder of its consequences. I Cor 10,1-13, then, is a preparation for 10,14-22, whose purpose is not to develop eucharistic doctrine but rather to drive home the incompatibility between the koinonia of the eucharist and its pagan and Jewish counterparts. Having outlawed Christian participation in pagan cult meals, Paul moves on, in 10,23–11,1 to treat the related but separate questions of meat purchased in the marketplace (don't scruple about its possible religious history) and private dining (again, don't scruple unless the conscience of another diner is at stake).

This study makes what promise to be lasting contributions along two lines, rhetorical analysis and the clarification of the ecclesiological horizon of Paul's ethical thought.

Although Willis himself does not use the term, what he is doing here is rhetorical analysis, in the classical Aristotelian sense of rhetoric as the art of using the available means of persuasion to achieve one's purpose. The history of 19th- and 20th-century North Atlantic scholarship on these passages has largely been a matter of attempting to make sense of isolated parts by placing them in hypothetical gnostic and "sacramentalist" backgrounds. The result has been a set of fragments which refused to integrate and which required partition theories to account for their existence in a single docu-

ment. What Willis has done is to use all the historical and philological resources available, to be sure, but to maintain as his guiding hermeneutical framework Paul's *argument* as he attempts to persuade the Corinthian Christian community to right thought and action in a very concrete situation.

Thus 10,1-13 is not so much an exhibition of rabbinical hermeneutics as the use of the OT (no doubt using rabbinical modes) in the service of a polemic against idolatry. And the words about the cup of blessing and the one bread in 10,16-17 are not first of all a teaching about eucharist, but the use of the church's eucharistic tradition to make a point about the incompatibility of three different kinds of koinonia. Similarly, chap. 9, when studied as part of the argument, clearly supports Paul's point that one's exercise of *exousia* is to be placed in the service of *agapē*. Once the rhetorical situation is grasped, the parts left on the table by the *religionsgeschichtlich* school begin to come together again.

The other aspect of Willis' study which promises to become a permanent contribution is his highlighting of the ecclesiological demension of Paul's ethical thought. Against the "gnostic" individualism of those Corinthians who place first their own freedom to act on what they "know", Paul calls the community to place loving above knowing, the "weak" brother or sister's conscience above their own, and the building up of the community above their own desires. To those who insist that, because there is only one God and pagan gods are nothing, they should be permitted to join cultic feasts, Paul insists that, though the idols are nothing, the idolatrous *community* is indeed something, and idolatrous koinonia is incompatible with Christian koinonia. At a moment when versions of gnostic individualism are very much present in the western world, this elucidation of the Pauline principles of freedom disciplined by love, and the good of the individual seen in function of the common good, is an example of erudition which promises to serve the life of the church.

Two aspects of this otherwise excellent study left me unconvinced: the treatments of *koinōnia* and of *syneidēsis*. Regarding koinonia, I think Willis is right to insist that Paul's emphasis is on the social dimension, that Christian koinonia and the explicitly religious pagan koinonia of cult meals are incompatible. This does much to clarify 10,14-22. However, in rescuing this understanding of koinonia from the overly "sacramentalist" emphasis of most commentators on this passage, Willis seems to deny the presence of any sacramental dimension in the koinonia whatsoever. This denial is surely inconsistent with Paul's analogous treatment of the eucharistic community in 11,17-34, where discerning the *sōma* surely has to do with both relationships—union between member and the Lord and union between member and member. An added difficulty springs from the very use of "sacramental" and "sacramentalism" as technical terms to describe interpretations which focus solely on the individual's union with the divine. For in Christian tradition, part of what is signified by the eucharistic sacrament is the koinonia of the body, member with member.

The treatment of *syneidēsis* suffers from a similar overemphasis resulting from a positive correction. Willis is quite right to insist that *syneidēsis* in this letter ought not to be equated with "conscience" as that word is used in

modern ethical theory, i.e. the human faculty for moral decision making. However, to translate it simply as "awareness" fails, it seems to me, to do justice to the contexts in which it occurs. For, clearly, what is being violated in the "weak" brother, led by the example of those who "know" to participate in an idol cult meal, is not simply his "awareness" or sensibility but rather his sense of what is right and wrong. Though *syneidēsis* is not to be equated with our contemporary term "conscience", the translation "awareness" seems to evacuate the term of the moral dimension which is implied in Paul's usage in this context.

A third lack is Willis' failure to engage Gordon Fee's substantial study of the same material: "*Eidolothyta* Once Again: An Interpretation of 1 Corinthians 8–10", *Bib* 61 (1980) 172-197. Willis does deal profitably with Fee's earlier piece ("II Cor vi.14-vii.1 and Food Offered to Idols", *NTS* 23 [1977] 140-161) but the more recent article goes unmentioned. That it was not engaged in the reworking of the dissertation for the 1985 publication is at least an unfortunate oversight. For Willis would have found in Fee (1980) abundant independent confirmation of some of his primary contentions (e.g., that the Corinthians were defending their "right" to participate in pagan temple meals, that Paul is expressly forbidding this as idolatry, and that chaps. 8–10 can be seen as a coherent unity when we attend to the rhetorical situation). At the same time, he would have taken issue with Fee on several counts—e.g, Fee's treatment of fellowship, and his assertion that the principle of freedom rules Christian life. Rightly, Willis says it is love.

But these defects mar only slightly an exegetical work that adds much to our understanding of an important but neglected passage of a key Pauline letter.

Creighton University
Omaha, NE 68178
U. S. A.

Dennis HAMM, S. J.

Victor Paul FURNISH, *II Corinthians*, Translated with Introduction, Notes and Commentary (The Anchor Bible 32A). XXII-621 p. Garden City, NY 1984. Doubleday & Company.

Professore alla Perkins School of Theology, Southern Methodist University, in Dallas (TX), l'A. ha prodotto un Commento a 2 Cor di grande pregio. Certo, almeno, esso si distanzia molto, in positivo, da quello di W. F. Orr e J. A. Walther a 1 Cor uscito nella stessa Collana. In ogni caso, un riferimento a quel volume (che è già del 1976) è richiesto, se non altro, da un confronto sui problemi introduttori. Infatti, mentre quegli Autori si erano limitati a fornire una Introduzione concernente la biografia e la teologia di Paolo in generale, senza affrontare affatto i problemi storico-letterari della lettera, qui invece abbiamo finalmente una buona trattazione delle questioni che riguardano: la storia e la vita civile, commerciale, culturale e religiosa della

città di Corinto (molto documentata), la formazione della comunità cristiana corinzia (dove però non viene discussa la posizione de G. Lüdemann né quella di J. Murphy-O'Connor, il cui studio del 1982 non è nemmeno citato), e infine l'unità letteraria dell'epistola. A proposito di quest'ultimo problema, Furnish semplifica molto la questione, individuando in 2 Cor due lettere successive: capp. 1-9 (Lettera D) e capp. 10–13 (Lettera E); quanto a 6,14–7,1 (a cui dedica un ampio dibattito: pp. 371-383), si accontenta di dire che «resta un enigma» (p. 383), sia quanto alla sua origine che alla sua collocazione nel contesto.

In particolare, Furnish nega che i capp. 10–13 vadano identificati con la lettera intermedia o «dalle molte lacrime», adducendo una serie di ragioni (pp. 37-38), di cui le principali sono sostanzialmente due: (1) l'argomento di quella lettera doveva essere il caso del calunniatore di Paolo (cf. 2,3-11; 7,8-12), al quale però i capp. 10–13 non fanno la minima allusione; (2) l'aoristo in 12,18 presuppone già una missione di Tito, che però va ritenuta posteriore alla «lettera dalle molte lacrime» (da intendersi come Lettera C, perduta) e identica a quella menzionata in 8,16-24; 9,3-5. Ma la prima ragione, in pratica, si fonda su di una convinzione soggettiva dell'A.; infatti da 2,3-11 risulta che la «lettera dalle molte lacrime» non poteva limitarsi ad affrontare il solo caso del calunniatore, perché vi è coinvolta l'intera comunità: d'altronde, è mai possibile che a gettare Paolo in una condizione di «grande afflizione e cuore angosciato» (2,4) sia stato l'intervento di una sola persona e non invece la nuova e pericolosa situazione venuta a crearsi nella chiesa corinzia, quale appunto traspare dai capp. 10–13? Quanto alla seconda ragione, pur senza sostenere con G. Lüdemann (FRLANT 125, pp. 130-131) che Tito fosse il latore della lettera intermedia, si può pensare che una sua missione l'abbia preceduta e che l'aoristo di 8,18 appartenga ad una lettera posteriore, già preceduta appunto dell'affermazione di 12,18 appartenente ad una lettera anteriore. Vedi anche lo studio di F. Watson, «2 Cor x–xiii and Paul's Painful Letter to the Corinthians», *JTS* 35 (1984) 324-346, che identifica 2 Cor 10–13 con la lettera «dalle molte lacrime». In definitiva, la posizione di Furnish sui capp. 10–13 non riesce a spiegare la nuova situazione creatasi a Corinto dopo l'ottimismo dei capp. 1-9, e la semplice affermazione di un avvenuto deterioramento (p. 45) non basta certo a risolvere la questione.

Quanto al Commento, è difficile renderne conto nella sua interezza in una semplice recensione. Comunque, la distinzione (propria della Collana) tra «Notes» e «Comment» permette all'A. di affrontare in maniera molto soddisfacente i vari aspetti del testo: filologici, letterari e teologici. Nei versetti 1,8-9 egli è favorevole a scorgere l'allusione ad un imprigionamento di Paolo a Efeso (da cui avrebbe scritto anche Fil). Ho trovato molto buona l'esegesi del cap. 3, anche se Furnish ignora l'apporto di M. McNamara (AB 27, pp. 168-188) sull'interpretazione del *pneûma* in 3,17 sulla base del Targum. L'importante sezione 4,7–5,10 è ben spiegata in rapporto al tema delle sofferenze apostoliche; originale e interessante è l'esegesi di 5,1 *oikían acheiropoíēton* nel senso della Gerusalemme celeste dell'apocalittica (ma non capisco perché *4 Esd*, anche nei suoi capp. 3–14, venga costantemente abbreviato «2 Esdr»); però non mi convince l'esegesi di 5,3 dove tanto il vestimento quanto la nudità sono interpretati in rapporto alla vita in o senza Cristo: da una

parte, infatti, il linguaggio paolino abituale non è di questo genere, e dall'altra si nota un preconcetto (forse inconscio ma infondato) timore di far dipendere Paolo dall'antropologia ellenistica.

Nell'esegesi dei capp. 10–13, dedicati alla legittimità dell'apostolato paolino, Furnish vede nei «falsi apostoli» dei missionari cristiani di origine giudeo-ellenistica; ma non è chiaro come questa tesi possa conciliarsi con quella sulla contrapposizione che Paolo, appartenente ai «community organizers» di orientamento urbano, sosterebbe con gli «itinerant charismatics» di orientamento rurale e tipici del cristianesimo palestinese (cf. p. 53). Comunque, nell'esegesi della «Narrenrede» 11,1–12,13 l'A. si dimostra giustamente critico verso la posizione di H. D. Betz, che in 12,2-10 vorrebbe vedere una aretalogia dal tono parodistico, e propende per spiegare la «spina nella carne» (12,7) in riferimento ad una malattia, offrendo un buon *status quaestionis* in materia.

In sostanza, e tutto sommato, credo che il Commento di Furnish a 2 Cor si possa annoverare tra i maggiori commentari alla lettera paolina apparsi nel nostro secolo (cf. H. Windisch e E. B. Allo). Al di là di qualche lacuna oggettiva (specie nella bibliografia: v. sopra), occorre rilevare che dissensi esegetici ed ermeneutici sono sempre possibili; ma questi non infirmano la validità di un metodo di lavoro (cf. l'equilibrato principio enunciato a p. 54) e dei suoi risultati, che in generale sono di grande livello.

Via Aurelia Antica 284
I-00165 Roma

Romano PENNA

Giuseppe SEGALLA, *La cristologia del Nuovo Testamento. Un saggio* (Studi biblici, 71). [Second Edition]. 208 p. 21 × 13.5. Brescia 1985. Paideia Editrice. 14.000 Lit.

The bibliography of this work attests its catholic background: over 60 books and articles in German, over 25 in English, over 10 in French, along with 2 in Spanish and 13 in Italian. Here is a variety not evident in many books from other lands. It is testimony to the growing self-confidence and maturity of biblical studies in Italy.

Segalla divides his work into four principal chapters. Chapter I investigates the prehistory of Christology. The person of Jesus and his salvific work are interpreted in accordance with the traditions of the Old Testament. Jesus himself seems to have begun this interpretative process which is continued in the preaching of the primitive Church and in the traditions of the New Testament (pp. 23-67).

In Chapter 2 the origin of Christology and of the Christological traditions is discussed (pp. 69-145). The origin of Christology is traced unambiguously to Jesus himself—from his awareness of a unique filial relation with the Father, from his awareness of his mission which is understood as an eschatological mission of salvation, and from his death and resurrection which is

viewed as an inbreaking of the kingdom of God and an exaltation of Jesus. Considerable importance is given to the titles of Jesus.

Chapter 3 is dedicated to the search for unity in the variety of Christologies in the New Testament (pp. 147-165). It is Segalla's conviction that the study of these models is still in its initial stage. He defines a Christological model as "an interpretation in faith of the Christ event considered in its totality" ("... un'interpretazione, nella fede, dell'evento di Cristo, considerato nella sua globalità"). There are three types of such models: 1) the two-stage model; 2) the three-stage model (including pre-existence); 3) the model based on the relation between protology and eschatology. Under 1) are the stages of death—resurrection (titles: "Messiah-son of David"—"Lord-Son of God"; "Son of Man" extends the post-resurrection existence of Christ to his return in glory) humiliation—exaltation (titles: "Servant"—"Lord"), mission—exaltation (titles: "Son"—"Lord"). Under 2) are the stages of pre-existence—earthly existence—post-resurrection existence (titles: "Logos", "First-Born", "Image" of the invisible God, "Splendor" of God), the same three stages but viewed under the formality of "revelation", and finally the same three stages but under the formality of Jesus as "High Priest". Under 3) are the titles the new "Adam" and the "Lamb" which has been immolated and the "Son of Man", all three arising from the interplay of protology and eschatology. In all these various titles there are three elements in common: 1) a basis in Jewish-biblical culture; 2) a common reference to the earthly Jesus who is risen as well; 3) the presence of the older models which are not abandoned but absorbed into the more recent ones.

The fourth chapter (pp. 167-184) identifies three constants or "immanent laws of development" ("leggi immanenti di sviluppo") in the interpretation of the person and work of Jesus: 1) fidelity to tradition; 2) selection and reinterpretation of elements in tradition which could lead to error; 3) "concentration" in Jesus of various lines of reflection—theological, anthropological, ecclesiological, eschatological.

In his brief (185-187) recapitulation Segalla emphasizes the two chief points he wishes to make in writing about Christology: unity in variety and continuity in development.

An index of biblical passages closes the book. (German publishers take note.)

The reviewer has no quarrels of any importance with the above for what it contains but rather for what it omits. It seems to be a plausible synthesis of a variety of secondary literature and of a careful analysis of the primary sources. Concentration on the titles of Jesus makes possible a secure framework for insight to develop. But the reviewer wishes to enter a demurrer with regard to the Eucharist. Segalla follows the conventional procedure of subsuming it under the category of soteriology (cf. p. 94: "Dal punto di vista cristologico, la cena eucaristica è l'interpretazione vivente della missione salvifica di Cristo"). But this seems altogether too tame a procedure for a reality which evoked John 6,52-59. The Eucharist is a *sui generis* aspect of New Testament Christology which demands a *sui generis* treatment. It would seem to be an extension of Christ himself in space and time, and willed by Christ in a most unambiguous way.

Perhaps, on reflection, one should say that handling titles of Jesus is a risky business. There is the pre-existing "Logos" and the earthly "Jesus" and the risen "Christ". But these are radically different stages which are being talked about and they would seem to demand radically different approaches. Care should be taken to make sure that the treatment of the titles avoids giving the impression of univocal purchases on reality. The earthly "Jesus" implies radical limitation of the previous stage and this limitation should be apparent from the way "Jesus" is treated. The risen "Christ" implies radical difference from the previous stage of earthly existence and this difference should be apparent from the way "Christ" is treated. True, a risen being is not one which can be captured in the common experience of humankind. Unless, of course, the Eucharist is to be considered such an experience and thus a partial way of understanding what is otherwise almost completely unintelligible.

La cristologia del Nuovo Testamento, second edition, is a good book. But it is a good book which can still be better.

Pontifical Biblical Institute
Via della Pilotta, 25
00187 Rome

James SWETNAM, S.J.

Vetus Testamentum

J. G. MCCONVILLE, *Law and Theology in Deuteronomy* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 33). x-240 p. Sheffield 1985. JSOT Press.

Bildete das Deuteronomium einst den historischen Angelpunkt für die Pentateuchkritik, so ist es heute selbst in das Kreuzfeuer wissenschaftlicher Diskussion geraten. Die Forschung hat nicht nur in bisher ungewohntem Ausmaß an Detailstudien zugenommen, sie stellt auch etablierte Hypothesen wieder in Frage. Die jetzt gewonnen "Ergebnisse" lassen allerdings noch keinen neuen Konsens erkennen. In dieses Durchspielen verschiedenster Denkmöglichkeiten ist auch die vorliegende Dissertation einzureihen. Sie wurde unter der Leitung von G. J. Wenham in Belfast erstellt und nach ihrer Approbation 1980 nochmals gründlich überarbeitet. Ihr Hauptanliegen ist es, den maßgeblichen Einfluß der deuteronomischen Theologie auf die Gesetzgebung, vor allem die Kultgesetze, des Deuteronomiums nachzuweisen. Als Folge davon verliert dann zum Beispiel die deuteronomische Kultzentralisation ihrem traditionellen Ort in der Geschichte Israels und paßt sogar zu jener Situation, in der sich das Deuteronomium selbst präsentiert: als Reden an der Schwelle des Verheißungslandes.

Die Interpretation des Deuteronomiums beruht nach McConville heute

auf der übereinstimmenden "Annahme" einer literarischen Mehrschichtigkeit dieses Buches, seines Zusammenhangs mit der Reform König Joschijas im 7. Jhdt. v. Chr. und eines Desinteresses der Kultgesetze an liturgischen Rubriken. Dieses Fundament will der Verfasser mit seiner Studie erschüttern. Methodisch versucht er das in einer Art Doppelstrategie. Er vergleicht zunächst die einzelnen kultischen Bestimmungen mit den entsprechenden Gesetzen anderer Pentateuchkodizes und lockert sie in ihrem vertrauten chronologischen Gefüge. Diese sturmreif gewordene Position wird dann durch literarische und linguistische Beobachtungen von der "Theologie des Deuteronomiums" besetzt. Daraus scheinen sich Einheit und Früh(er)datierung eines Großteils des Buches als nächstliegende Konsequenzen zu ergeben.

Das 1. Kapitel skizziert "die Theologie des Deuteronomiums", von der nach McConville's Überzeugung alle (kultischen) Gesetze abhängen (8). Die Formulierungen der Landgabe, der Gebrauch des Verbs *nātan* und schließlich die ganze moralische Ordnung illustrieren, "that all the theology of Deuteronomy can be organized around the paradox between Yahweh's prior action and Israel's response" (18).

Diese Erkenntnis trägt im 2. Kapitel für das Altargesetz und die Kultzentralisation bereits reiche Frucht. Die Argumentation läuft, auf das Wesentliche beschränkt, folgendermaßen: Eine Zentralisierungstendenz läßt sich nach Ri 20; 1 Sam 1–3; Jos 22 für die Frühzeit Israels nicht ausschließen. Das Altargesetz in Dtn 12 kann wegen Dtn 27 kein "einziges", sondern nur ein "zentrales" Heiligtum verlangen, also eines, das bloß einen Vorrang unter anderen Heiligtümern besitzt, die aber stillschweigend geduldet werden. Eine solche Bestimmung könnte auch in einer Periode vor Joschija, z. B. für Schilo oder Bet-El gegolten haben. Eine Neudatierung des so verstandenen Altargesetzes wird nach McConville erforderlich, wenn es einen Bestandteil des übrigen vorjoschijanischen Deuteronomiums bildet. Daß das Altargesetz tatsächlich nicht aus dem Deuteronomium herausgelöst werden kann, beweisen die einzelnen Elemente der Formel von "der Stätte, die Jahwe erwählen wird". "Jahwes Erwählung" ist nämlich sein souveräner Akt vor allem menschlichen Handeln. Israel antwortet darauf mit seinem Zug zum Heiligtum. Auch "die Stätte" (*hammāqôm*) wird — nicht nur im Gesetzeskorpus, sondern auch in dessen Rahmen — zumeist mit dem "Kommen Israels" verbunden (in Dtn 1–11 *bw'* hi. mit Jahwe als Subjekt, in 12–26 *bw'* q. mit Israel als Subjekt). "Vor Jahwe" (*lipnê YHWH*) womit nach McConville die von Gott erwählte Stätte bezeichnet wird, und der Ausdruck "vor euch" (*lipnêkem*) bestätigen nochmals jene, für das Deuterononium so typische Gegenseitigkeit von Gottes Aktion (worauf wiederum in Dtn 1–11 der Nachdruck liegt) und der Reaktion Israels (vor allem in Dtn 12–26)! Nebenbei: Diese grundlegende theologische Struktur läßt auch die Vertragsform als das passende, ja beinahe unvermeidbares Vehikel (37) deuteronomischer Theologie schon in einem Frühstadium seiner Redaktion begreifen.

Der Opfergesetzgebung von Dtn 12 est das 3. Kapitel gewidmet. Unter historischer Rücksicht diskutiert McConville die Profanschlachtung anhand von 1 Sam 14,32-35 und Lev 17. Er reduziert die Erzählung von Sauls Schlachtung auf das Verbot des Blutgenusses. Ihr Verfasser dürfte sogar mit des Profanschlachtung als legitimer Möglichkeit vertraut gewesen sein. Weil

Lev 17 kein älteres Gesetz wiedereinführt und sogar programmatischen Charakter trägt, dürfte es die Grundlage für die dtn Praxis gebildet haben. Beide Gesetze stammen möglicherweise aus einer ziemlich frühen Periode Israels: der terminus a quo der Profanschlachtung ist jedenfalls Israels Seßhaftwerden in Kanaan. Gegen diesen Zeitansatz spricht nicht, daß die für die Priesterschrift charakteristischen Opferarten *ḥaṭṭā't* und *'āšām* im Deuteronomium fehlen. Die Opferlisten in Dtn 12 sind kontextbedingt untechnisch und undifferenziert, *zebaḥ* umfaßt alle Blutopfer, auch wenn sie nicht ausdrücklich genannt werden. Zwar sind Sünd- und Schuldopfer den Priestern vorbehalten. Doch spielt das Deuteronomium ihre Rolle und ihr Recht herunter. Die Opferterminologie besagt somit nichts über eine relative Datierung von Deuteronomium und Priesterchrift. Der eingentliche Sitz im Leben der Opfergesetzgebung ergibt sich aus der literarischen Analyse von Dtn 12. Vor allem ein Strukturvergleich mit Dtn 7 läßt 12 als Entfaltung von dessen Gedanken erkennen. Das bedeutet: die Profanschlachtung in Dtn 12 ist nur eine Explikation von Israels Heiligkeit (Dtn 7) und der dazu gehörenden Freude über die Fülle des Landes. Und sie ist der Opposition gegen fremde Kulte untergeordnet. Es lassen sich keine verschiedenen Versionen des Altargesetzes oder des Gesetzes über die Profanschlachtung isolieren, nicht zuletzt auch deshalb, weil Wortklammern Dtn 12 als kompositionnelle Einheit erweisen.

Mit der Analyse von Dtn 12 liegen die wichtigsten Thesen und Begründungen am Tisch. Die folgenden Kapitel 4 bis 7 behandeln auf ähnliche Weise den Zehnten (14,22-29), die Darbringung tierischer Erstlinge (15,19-23), die Feste (16,1-17) und die Bestimmungen über die Priester wie Leviten (18,1-8). Sie bestätigen die bisher erzielten Ergebnisse. Zusammengefaßt:

1) Die traditionelle Datierung des Deuteronomiums im Zusammenhang mit der Reform des Joschija ist unhaltbar. Das Buch will eher die Beobachtung des Gesetzes einschärfen als ein Gesetz promulgieren. Manche Bestimmungen deuten auf eine Priorität der priesterschriftlichen Gesetzgebung vor jener des Deuteronomiums. Die deuteronomischen Gesetze lassen nur eine Kontinuität in der Kultpraxis erkennen. Sie wäre mit der vom Deuteronomium vorausgesetzten Situation der Landnahme Israel durchaus vereinbar.

2) Die Kultgesetze in Dtn 12–18+ bilden eine komplexe Einheit. Eine vordeuteronomische Entwicklung ist nirgends feststellbar. Oberall dominiert die Theologie des Deuteronomiums. Man rechnet daher am besten mit einem einzigen Autor. Er könnte auch noch andere Teile des Deuteronomiums verfaßt haben, eventuell sogar Dtn 1–11.

3) Die Bundestheologie prägt das Deuteronomium von Anfang an.

Anerkennenswert ist McConville's Bemühen, gegenüber einem vorwiegend historischen Interesse und einer literarkritischen Atomisierung der deuteronomischen Kultgesetze an den theologischen Gehalt zu erinnern und eine Synthese zu wagen, die das Einheitsstiftende des Deuteronomiums anvisiert. Wie provozierend McConville's Alternativvorschläge dann allerdings ausfallen, illustriert der genauer referierte Teil seiner Studie bereits zur Genüge. Trotz ihrer Brisanz und klaren Darstellung werden sie die wissenschaftliche Szene jedoch kaum revolutionieren, und zwar, von vielen anfechtbaren Details einmal abgesehen, schon aufgrund der angewandten Methodik.

McConville setzt mit seiner Kritik immer wieder beim — angeblich —

aktuellen Forschungsstand an, der in wenigen, überschaubaren Thesen gebündelt wird. Was dabei entworfen wird, ist allerdings nicht selten ein teilweise konstruiertes und ziemlich unvollständiges "Feindbild". Wichtige Monographien wie M. Rose (*Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes* [Stuttgart 1975]), H. Spieckermann (*Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* [Göttingen 1982]) oder H.-D. Hoffmann (*Reform und Reformen* [Zürich 1980]) werden nicht einmal erwähnt; andere wie z.B. G. Seitz (*Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium* [Stuttgart 1971]) oder A. Cholewiński (*Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium* [Rom 1976]) werden zwar zitiert, aber keineswegs ausgewertet. Auch einige meiner eigenen Untersuchungen (z.B. G. Braulik, "Die Freude des Festes. Das Kultverständnis des Deuteronomiums — die älteste biblische Festtheorie, in: *Leiturgia - Koinonia - Diakonia* [Wien 1980] 127-179) oder "Leidensgedächtnisfeier und Freudenfest. 'Volksliturgie' nach dem deuteronomischen Festkalender [Dtn 16,1-17]", *ThPh* 56 [1981] 335-357) wären gerade für die Theologie der deuteronomischen Liturgiereform und ihrer Gesetze nicht ganz uninteressant gewesen. Die mangelnde Literaturkenntnis bzw. -verwendung verhindert jedenfalls einen echten Dialog mit den heute (!) vertretenen Positionen.

Ein stereotyper Refrain ist McConville's Polemik gegen die herkömmliche Verbindung deuteronomischer Kultgesetze mit der Reform des Joschija. Leider fallen archäologische Fakten — die übrigens immer deutlicher auch für eine Reform Hiskijas sprechen — und 2 Kön 22f dabei in den blinden Fleck. Wo McConville diesen Text aber zur Interpretation von Dtn 16 bzw. 18,1-8 heranzieht, interpretiert er ihn nicht richtig. Ein bereits überholtes Geschichtsbild von der sogenannten nomadischen und vorstaatlichen Zeit Israels und literaturgeschichtliche Voraussetzungen (etwa über das Heiligkeitsgesetz), die nur mehr ein exegetisches Minderheitsvotum beanspruchen können, bilden ein schlechtes Vorverständnis für Textdatierungen, in die sich McConville immer wieder verheddert.

Mehr noch als der historische zeigt der literarische Teil der Untersuchungen schwere methodische Mängel. So wird z. B. die Zentralisationsformel gar nicht als Formel erfaßt, sonder nur in ihren Elementarteilchen linguistisch ziemlich unbekümmert durch das ganze Deuteronomium hindurch verfolgt. So kann gar nicht in den Blick kommen, daß die Zentralisationsformel im Deuteronomium und im deuteronomistischen Geschichtswerk nur für Jerusalem gebraucht wird (wovon auch Jos 9,27 vorausgreifend sprechen dürfte). Auch ihre Frontstellung zum Altargesetz des Bundesbuches und damit ihre "schroffe Neuinterpretation einer alten Kultordnung" (G. von Rad) wird nicht bemerkt (s. dazu zuletzt N. Lohfink, *Bib* 65 [1984] 297-329). Unverständlich bleibt schließlich, warum Dtn 26,1-11 und 31,9-13, Kultgesetze, die die Zentralisationsformel enthalten, nicht wie die übrigen kultischen Bestimmungen untersucht werden. Wie steht es mit der Analyse umfangreicher Perikopen, etwa Dtn 12? Hier zeigt McConville nicht nur Berührungsängste mit einer literarkritischen Argumentation, sondern verfehlt auch die Textstrukturen auf der Ebene der Endredaktion, z. B. bei Dtn 6,24f (S. 14, s. dazu G. Braulik, *ZThK* 79 [1982] 139f) oder für Dtn 7 und 12 (S. 58-67, s. dazu G. Braulik, *Deuteronomium 1-16,17* [Würzburg 1986] z. St.). Kaum schlüssig erscheinen weiters Beweise mit "dem Deuteronomium", "der deuteronomi-

schen Theologie" oder Textblöcken wie Dtn 1–11. Sie werden es natürlich auch dort nicht, wo sich Vermutungen auf nur wenigen Seiten zu abgesicherten Ergebnissen mausern und am Ende durch Analogieschlüsse auf die Paränese und das Gesetzeskorpus des Deuteronomiums ausgedehnt werden. Fazit: McConville's weitreichende Folgerungen hätten eines Unterbaues solider Formel- und Textuntersuchungen bedurft. Jetzt wird man den Verdacht einer fundamentalistischen Grundtendenz nicht los.

McConville's Hauptresultate überzeugen also nicht. Dennoch verdienen einzelne seiner Beobachtungen, daß man sich — viel umfassender, als es in diesem Rahmen möglich war — mit ihnen auseinandersetzt.

Schottenabtei
Freyung 6
A - 1010 Wien

G. BRAULIK

Stephen PISANO, *Additions or Omissions in the Books of Samuel.* The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts (Orbis Biblicus et Orientalis 57). XVI-300 p. 23,5 × 15,8. Freiburg Schweiz–Göttingen 1984. Universitätsverlag–Vandenhoeck & Ruprecht. sFr. 78.

§ 1 Daß auch und gerade bei den Sam-büchern die LXX häufig von ihrer hebräischen Vorlage abweicht, ist bekannt. Besonders überraschend sind dabei dei Fälle, bei denen die LXX gegenüber dem hebräischen Text einen kürzeren (bekanntestes Beispiel 1. Sam 17) oder einen umfangreicheren Wortlaut (Pluses) enthält. In dankenswerter Weise stellt sich Pisano die Aufgabe, in sorgfältig minutiöser Analyse der Texte nicht nur das Verhältnis der griechischen Varianten zum masoretischen Urbild, sondern auch unter einander und zu einem verfügbaren ältesten griechischen Text zu bestimmen. So hat diese Untersuchung nicht nur Bedeutung für die Textkritik sondern auch für das LXX-Studium. Die Beschränkung auf Stellen, die entweder ein größeres Plus oder auch Minus erkennen lassen, ermöglicht ein leidlich sicheres Urteil über die Sinn- oder Akzentverschiebung, die die Abweichungen beabsichtigen. Die Fragmente von Qumran bestätigen nicht nur die LXX-Rezensionen, sondern auch Erweiterungen, die über MT oder LXX hinausgehen.

Nach verschiedenen früheren Ansätzen beginnt die grundsätzliche Auswertung der LXX für die Textkritik im Kommentar von O. Thenius (1842), noch in undifferenzierter Form, was dann J. Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis* (Göttingen 1871) durch ein präziseres Eingehen auf die innergriechischen Varianten korrigierte. In einer instruktiven Einleitung skizziert P. die Forschung bis hin zu Cross und Barthélemy, seinem Lehrer und Initiator, dessen Begrifflichkeit er in verschiedenen Zusammenhängen (Kaige Rezension, LXX^{Ant}) übernimmt, und zu der durch Qumran involvierten Forschungsrichtung.

Im Anfang dieser textkritischen Bemühungen stand ja wohl, wenn auch in verschieden starker Betonung, die Überzeugung, daß für den Wortlaut der Sam-bücher, der die Grundlage der masoretischen Überlieferung wurde, nur ein sehr mangelhaftes Original verfügbar war. In zurückhaltender Form, ohne daß daraus textkritische Folgerungen gezogen werden, klingt das noch bei Barthélemy und Pisano an. Mir erschien (und erscheint) diese Annahme mit manchen Unwahrscheinlichkeiten belastet (KAT VIII/1 1973 S. 27). Es bedünkt mich, daß P, wenngleich das nicht seine Absicht war, auch für diese Frage hilfreiches Material geliefert hat. Darin von manchen anderen Unterschieden geht P an seine Aufgabe nicht mit der Grundsatzentscheidung eines mehr oder weniger großen Zutrauens zu MT oder LXX heran. Das muß von vornherein zu einem bedenklichen Subjektivismus führen, daß man bisweilen den Eindruck einer etwas unkontrollierten Entdeckerfreude haben kann (jetzt etwa auch bei den Auslegungen von Klein und McCarter). Hier wird jeder Text individuell untersucht, und der Absicht des Autors bzw. des Übersetzers unter sorgfältiger Auswertung aller Kommentare nachgegangen. Wenn selbst auch hier viele Entscheidungen subjektiv bleiben müssen, ist damit doch eine leidlich sichere Grundlage für Exegese und Textkritik gegeben. Das Wissen um die (mögliche) Absicht einer Rezension ist ebenso wichtig für ihr Verständnis wie für das ihrer auszulegenden Vorlage, gleich welche man wählt.

§ 2 Die Textkritik arbeitet gern mit den einigermaßen nachvollziehbaren Kriterien mechanischer Versehen (Homoioteleuton, Homoioarkton). Gewiß wurden sie oft zu schematisch angewandt und können nicht alles erklären. Es ist aber berechtigt, wenn P. sein Material nach Gesichtspunkten ordnet, die von daher genommen sind, zumal er zeigt, daß Erweiterungen auch an ein Wort anknüpfen können, das sie dann selber wiederholen (z.B. 2 Sam 8,18;24,15). Im ersten, umfangreichsten Teil werden die Stellen behandelt, bei denen die Erweiterung, sei sie in MT oder LXX, nicht auf mechanisches Versehen zurückgeführt werden kann (non haplogenic pluses); dazu treten die Fragmente von Qumran. Er enthält folgende Abschnitte. 1. Das Plus in LXX. Untersucht werden: 1 Sam 1,5.11.28; 2,11a; 3,20–4,1a; 8,18; 12,23b; 14,23-24; 19,22; 30,16-17a. 2 Sam 8,17; 11,22; 14,27; 19,11b.12b; 24,15.25a. 2. Das Plus in MT, untersuchte Stellen: 1 Sam 2,22; 4,21f; 17–18; 23,23; 30,7. Dazu tritt das Plus von 4 QSam[a] gegenüber MT das keine Übereinstimmung mit LXX zeigt.

Das Ergebnis (Conclusions S. 66,89,116) ist, daß in den meisten Fällen MT den originaleren Text bietet (Ausnahme z.B. 1 Sam 1,22). Plus oder auch Minus geht auf eine literarische Aktivität des Übersetzers oder seiner Vorlage zurück, sei es, daß er ergänzt, was MT nicht gesagt wird (ich rechne hier oft mit lebendigem Erzählungsstil), Gesichtspunkte anders akzentuiert, kürzt oder auch harmonisiert. Die 4QSam[a]-Varianten stimmen in ihrem Minus (2 Sam 5,4-5) bzw. ihrem Plus gegenüber MT nicht mit LXX überein; sie zeigen dafür Ähnlichkeiten mit dem Text der Chronik, die freilich nicht in deren theologischer Linie liegen.

Besonders instruktiv sind schließlich die Doppelübersetzungen, wie sie 1 Sam 2,24; 4,14-16; 15,3; 2 Sam 2,22b; 13,15-16; 15,17f. 19b-20. 34; 18,18; 19,19a.22a; 21,15b-16a. Z.T. sind diese Doppelübersetzungen wohl nur ein einfaches Plus; auf jeden Fall aber zeigen sie, daß eine zweite Übersetzung

eingefügt wurde, um MT, der vielleicht in entstellter Form vorlag, zu erhellen und zu erklären.

In einem zweiten Teil werden dann die Stellen vorgeführt, bei denen durch ihre Stellung im Kontext möglich, wenigstens nicht von der Hand zu weisen ist, daß sie durch ein mechanisches Versehen (haplogenic pluses) entstanden sind. Dabei handelt es sich für LXX um 1 Sam 1,24f; 3,15; 10,1.21; 12,8; 13,5.15; 14,41.42; 15,12f; 23,6; 29,10; 30,34. 2 Sam 13,21.27.34b; 14,30; 15,20b. Im MT sind es 1 Sam 2,31f; 6,4; 19,15; 20,34; 23,11f; 25,13a; 26,5. 2 Sam 6,3; 7,25.27a.

Die Ergebnisse (Conclusion für LXX S. 238f; für MT S. 281f) sind bei diesen haplogenic durchaus ähnlich, wie bei den non haplogenic Stellen. Nur 2 Sam 15,20 liegt ein sicherer, 2 Sam 13,21.22 ein wenigstens wahrscheinlicher Textausfall in MT vor. 2 Sam 6,3 findet sich in MT eine Dittographie gegenüber dem originalen Text in LXX. Dagegen läßt die LXX, bzw. ihre Vorlage, entsprechend ihrem Textverständnis 1 Sam 2,31f; 6,4; 23,11f Worte der hebräischen Urschrift vorsätzlich aus, wobei sie für 1 Sam 2,31 wohl die Ähnlichkeit zweier Phrasen ausnutzen konnte.

Diese Einzelergebnisse werden S. 282f in einer Generalkonklusion zusammengefaßt und unterstrichen, daß die Mehrzahl der Erweiterungen bei den Griechen ein Zeichen der Aktivität auf Seiten der LXX (bzw. ihrer Vorlage) ist. Da wo sie vorsätzlich Worte ausläßt, ist das mehr ein "genuine textual accident", wo MT einen längeren, wenngleich gelegentlich problematischeren Text bewahrt hat.

Das Gewicht, das diese bedeutsame Untersuchung für jede Arbeit am Alten Testament haben kann, ist nicht zu übersehen. Sie kann Richtschnur überall sein, wo man um des besseren Verstehens willen auf LXX oder 4QSam^a zurückgreifen will, vor allem dann, wenn sie größere Zusätze oder Auslassungen enthalten. Es ist unbestreitbar, daß in der Überlieferung des hebräischen Textes sich Fehler eingeschlichen haben, und daß die Versionen, und dann vor allem LXX und Qumran tatsächlich für das Verständnis hilfreich sein können. Wo sie aber einen unsorgfältiger (?) gearbeiteten Text von MT erleichtern, ist bei ihrer Verwertung Vorsicht geboten. Das gilt auch von Fassungen bei denen nach den Versionen fast allgemein mechanisches Versehen angenommen wurde.

§ 3 Gerade der Exeget, der wie ich seine Aufgabe darin sieht, sich zuerst um die Auslegung des ihm vorliegenden hebräischen Wortlautes zu bemühen, wird die Abweichungen der Versionen mit gebotener Sorgfalt berücksichtigen. Bei starken Abweichungen werden sie ihm als eine Art Differentialdiagnose für die Lösung seiner Aufgabe hilfreich sein können. Indessen wird er in den meisten Fällen auf eine Korrektur von MT nach den Versionen verzichten. Gerade er liest das Buch mit Zustimmung, Freude und Dankbarkeit, denn er sieht darin weithin nicht nur eine Bestätigung seines Standpunktes, sondern, und das ist wichtiger, et findet hier ein beachtliches Hilfsmittel zu Klärung seiner eigenen, zunächst grundsätzlichen Voraussetzungen. Hier wird in sorgfältiger Bemühung auch um die Abweichungen innerhalb der griechischer Überlieferung über ihre Gründe und Absichten nachgedacht, wie dei Möglichkeiten erhellt, die in MT liegen.

An dieser Stelle möchte ich meine Überlegungen zu diesem Buch anset-

zen. Sie wollen keine Austellung an den Ergebnissen sein, die P. vorlegt. Sie wollen eher den Versuch machen, weiter führende Folgerungen aus seinen Resultaten zu ziehen. Es liegt im Konzept dieser Arbeit, im Wesen seiner Themastellung, daß sie ungeachtet ihrer Ziele bisweilen sehr statistisch und formalkritisch vorgehen muß, so daß für mich manchmal inhaltliche Überlegungen stärkeres Gewicht haben würden. 2 Sam 15,20b ist für P. ein sicheres Beispiel für einen Textverlust in MT. Bei der theologischen Gefülltheit von *ḥäsäd wa'ᵃmät*, zugleich seinem Vorkommen im profanen Sprachgebrauch läßt sich an die umgangssprachliche Breviloquenz einer knappen Verabschiedung denken (E. Kellenberger, *Ḥäsäd wä'ᵃmät* [ATANT 69] S. 122). 2 Sam 13,27 (Gelage eines Königs) hält er einen Ausfall in MT durch Haplographie für möglich. Inhaltlich wäre das unwahrscheinlich; 1 Sam 25,36 kennzeichnet der Ausdruck die Prahlerei Nabals, 2 Sam 13,27 wäre er die Proklamation eines Staatsstreiches. Aber dazu war die Zeit zu früh. Wir haben hier ja ein Stück Geschichtsschreibung, keine Unterhaltungsliteratur.

P. zeigt immer wieder, daß der kürzere Text von MT original sein kann, hält diesen dennoch für weniger sorgfältig gearbeitet. Da dies für eine ganze Reihe von Stellen gilt, kann ich diesen Schluß nicht für zwingend halten, und weise darauf hin, daß es zwei Möglichkeiten des Erzählens gibt (H. J. Stoebe, "Grenzen der Literarkritik im A.T.", *TZ* 18 [1962] 394). Eine, die am rein Erzählerischen orientiert ist, und vornehmlich der Unterhaltung dient (Gunn); die andere ist an ihrem Ziel interessiert und kann darum ohnehin selbstverständliche Nebenumstände auslassen. Gewöhnlich ist das die dichtere, nach der Folge und Wirkung eines Geschehens fragende Darstellung, oft von erheblicher theologischer Relevanz. Dann kann es durchaus sein—jedenfalls sehe ich es so—daß MT keine oberflächliche, vielleicht sogar die bessere (und ursprünglichere?) Rezension bietet, der gegenüber der ausführlichere, u.U. skrupelhafte Wortlaut der LXX pedantisch wirkt. Er kann das Verständnis zwar erleichtern, aber sicher nicht fördern, wenn er z.B. 2 Sam 11,22 darstellt, was man von einem guten David erwarten sollte (ähnlich 1 Sam 2,22). Alles das ist eben volkstümlicher Ton.

Das gilt sicher auch von den archäologischen Angaben von LXX (1 Sam 14, Urim und Tummim; 2 Sam 8,7.8; 14,27). Man ist fast an Auslegungen erinnert, die eine große Menge archäologischen und sonstigen Materials enthalten, hinter denen das Eigentliche zurücktritt.

Angesichts von 2 Sam 11 kommt die Frage, wie weit Spannungen zwischen MT und Versionen schon im Wesen der Überlieferung und ihrem Wachstum begründet sein können. Kap. 11 liegen die textlichen Schwierigkeiten bereits in MT und sind offenbar inhaltlicher Art. Der dreimalige Bericht über die Vorgänge beim Tode Urias (v. 16; v. 23; v. 21ff vorausgesetzte Reaktion Davids) knüpft nur locker an seine Anweisung an, nennt den Tod Urias im Zusammenhang mit Verlusten, im Kampf um eine Stadt, und der Name Uria wirkt wie ergänzt. Das läßt vermuten, daß der Ansatzpunkt der Überlieferung das Unbehagen über eine bedenkenlose Eroberungspolitik Davids war (vgl. dazu 11,25), denn eine Stadt belagert man nicht, um sich zu verteidigen. Das ist dann in der Überlieferung mit der Gestalt Urias verbunden und vergröbert worden. Davids Verantwortung und Schuld bliebe die gleiche.

Zum Schluß eine eigene Beobachtung. Bei der Abschrift selbst eines mir vorliegenden, von mir stammenden und mir gut bekannten Manuskripts gab es Abweichungen bis hin zu Umakzentuierungen, und stellte sich immer wieder der Gedanke ein: eigentlich müßte dies oder jenes doch noch gesagt werden. Auch die schriftliche Überlieferung biblischer Texte ist sehr viel fließender gewesen, als wir gemeinhin annehmen.

Auch diese Überlegungen wollen Ausdruck der Freude und Beteiligung sein, mit der ich dieses Buch gelesen habe.

Gundeldingerrain 110
CH-4024 Basel

H. J. STOEBE

Luis ALONSO SCHÖKEL - José Luis SICRE DIAS, *Profetas. Comentario*, T. I-II (Nueva Biblia Española). 1373 p. Madrid 1980. Ediciones Cristiandad. 3.500 ptas.

—, *I Profeti* (traduzione italiana di Teodora TOSATTI e Piero BRUGNOLI). 1566 p. Roma 1984. Borla Editrice. Lit. 90.000.

Im Zuge der Übersetzungsarbeit für die Nueva Biblia Española (1978 veröffentlicht) verfaßten die Alttestamentler um L. Alonso einen Kommentar zu den Prophetenbüchern, der in seiner Anlage und Ausführung beachtenswert ist. Die Exegese befruchtete die Übertragung der Texte ins Spanische, und die Formulierungsnot bei der Übersetzung des Bibeltextes weckte Rückfragen an die wissenschaftliche Interpretation. Ein Wechselspiel der Methoden und Bemühungen — so soll es sein, wenn Bibelerklärung nicht im luftleeren Raum vor sich gehen will. Das fertige Kommentarwerk zu den Prophetenschriften kam zwei Jahre nach der Bibelübersetzung heraus. Es verrät die gewaltige Anstrengung der beiden Hauptverantwortlichen. L. Alonso und J. L. Sicre, die von relativ wenigen Mitarbeitern unterstützt wurden. Es werden genannt: S. Bretón, E. Zurro, J. M. Abrego. Allein die Bewältigung der Sekundärliteratur zu den kanonischen großen und kleinen Propheten und zu Daniel mit seinen apokryphen Ergänzungen, sowie zum Buch Baruch und dem Brief des Jeremia (die Klagelieder sind ausgeklammert und in der Bibelübersetzung zu den prophetischen Schriften gestellt) erforderte eine enorme Arbeitsleistung.

I. Wie ist das Kommentarwerk geplant? Welches sind seine methodischen und theologischen Ausgangspunkte und Zielvorstellungen? Die 81-seitige allgemeine Einführung (9-89) gibt darüber Auskunft.

Propheten sind Wortträger, sie stehen mit ihrer ganzen, persönlichen Existenz dem göttlichen Auftrag zur Verfügung. Das bedeutet, sie formulieren ihre Botschaft mit den ihnen jeweils eigenen Mitteln, stilistisch unverwechselbar und sachlich voll verantwortlich. Darum ist ihr Wort, so wahr es Gottes Wort ist, menschlich schwaches Wort. Es ist geschichtlich und kulturell bedingt, vom Sprecher abhängig und mit seinen eigenen Intentionen verwechsel-

bar (vgl. das Problem der Falschprophetie in Jer 27f und S. 49-56). "In dieser Schwäche (*debilidad*) will es seine Kraft zeigen. Wie denn? Indem es die menschliche Freiheit mit einschließt" (19).

Das prophetische Wort ist — wie anderes Gottes — und Poetenwort auch — nicht lediglich Information. Es ist bewirkendes, bewegendes, schaffendes Wort, es ist Tat (*acción*). Das erweist sich schon in der Überlieferungsgeschichte. Mündlich verkündet, wiederholt in die Öffentlichkeit gerufen, wirkt es weiter, wächst durch Wiederholung und Neuinterpretation, Ergänzung und Korrektur, wird schriftlich fixiert. "Die späteren Autoren eignen sich die prophetischen Bilder wie Samenkörner an, welche eine neue Vegetation hervorbringen sollen" (21). "Das prophetische Wort will 'von Generation zu Generation' leben, es will sich mit jeder Epoche gleichzeitig machen, auch mit der unseren" (27). Die Prophetenbücher sind also notwendig in einem langen Prozeß gewachsen, ihre authentischen, mündlichen, ursprünglichen Sprucheinheiten, ihre Kristallisationskerne, sind kaum noch auszumachen (25f). Aber das ist kein Nachteil für uns. Die poetische Sprache der Propheten besitzt eine Eigenwertigkeit, die sie vom historischen Haftpunkt löst und selbständig effizient macht. Hier kommt besonders das credo von L. Alonso zum Vorschein. Die Sprache ist im Sinne der modernen Literaturwissenschaft der eigentliche Forschungsgegenstand des Exegeten, nicht die Historie. Sie ist das Meer, in dem er sich selbst bewegt, aus dem er nachschaffend schöpft. Alonsos zahlreiche Studien zum Thema, vor allem auch das grundlegende, zum Teil ins Deutsche übersetzte Werk *Estudios de Poética Hebrea* (Barcelona 1963), weisen ihn als kongenialen Fachmann für die hebräische Poesie aus (vgl. auch L. Alonso Schökel, "Sobre el estudio literario en el Antiguo Testamento", *Bib* 59 [1972] 544-566; ders., *Sprache Gottes und der Menschen.* Literarische und sprachpsychologische Beobachtungen zur Heiligen Schrift [1968]).

Ist damit der vorliegende Kommentar auf die literaturwissenschaftliche Analyse, vielleicht zu Lasten der historisch-kritischen und der gattungs- wie traditionsgeschichtlichen Untersuchung eingeschworen? Der ausführliche forschungsgeschichtliche Überblick über die Prophetenerklärung in den letzten hundert Jahren, verfaßt von S. Bretón (29-80) läßt schon das Konzept vermuten: Er ist ausgewogen vielseitig, wenngleich die neueren deutschen Interpretationsversuche (z.B. durch K. Koch, L. Markert, W. Thiel, O. Kaiser, F. L. Hossfeldt, I. Meyer), und ebenso die speziell soziologische Fragestellung (vgl. R. Wilson, *Prophecy and Society* [Philadelphia 1980]; W. Schottroff, "Der Prophet Amos", in: derselbe, *Der Gott der kleinen Leute*, Bd. I [München 1979] 39-66) noch nicht berücksichtigt werden konnten. Doch die Antwort auf unsere Frage ist in der Präsentation der biblischen Texte zu suchen.

II. Bei der Auslegung der Prophetenschriften verfahren die Verfassern nach bewährtem Schema. Zunächst erhellt eine allgemeine Einleitung Grundfragen wie den jeweiligen geschichtlichen, biographischen, literarischen, überlieferungsgeschichtlichen Hintergrund. Sie schließt mit einer Auflistung der neutestamentlichen Stellen, welche auf den betreffenden Propheten Bezug nehmen und bringt danach eine zum Teil hilfreich kommentierte Bibliographie, deren Sonderrubrik "Artículos en castellano" auch für den außerspanischen Forscher interessant ist, weil spanische Literatur in den meisten Biblio-

theken Europas und Amerikas nicht leicht zur Hand sein dürfte. Prophetenschriften, die anerkanntermaßen aus mehreren Blöcken unterschiedlicher Herkunft bestehen, erhalten separate Einleitungen, so Protojesaja (97-116), Deuterojesaja (263-276), Tritojesaja (341-347), Protosacharja (1141-1146), Deuterosacharja (1176-1180). Ezechiel, Micha und Daniel erscheinen als zusammenhängende literarische Werke, wobei Daniel nach griechisch-christlicher Tradition zu den Propheten gezählt wird ("Die Apokalyptik ist Erbe der Prophetie", 1223), und die griechischen Zusätze im Text verbleiben. Für die nach der Einleitung folgende Auslegung und Meditation des Wortes teilen die Verfasser den Text in literarische Sinnabschnitte. Jeder Abschnitt bekommt in der Regel eine orientierende Einführung, es schließt sich an — oftmals in Unterabschnitte zerlegt, die dann durch die Einzelkommentierung getrennt werden — die Übersetzung des Textes versehen mit sparsamen textkritischen Anmerkungen. Jede textliche Sinneinheit trägt eine thematische Überschrift, die ihrerseits durch Verweise auf biblische Parallelperikopen angereichert ist. Sehr wichtig sind dann die literarische Analyse des übersetzten Abschnittes oder Unterabschnittes und die Vers-für-Vers Erklärung.

Zieht man den konsequent literaturwissenschaftlichen Ansatz des Kommentarwerkes in Betracht, dann überrascht die Breite der geschichtlichen und — soweit die Quellen es geraten erscheinen lassen — der biographischen Ausführungen (vgl. besonders die Auslegung Jeremias, "dessen Leben wir zweifellos besser kennen", 402! Ein traditionelles Urteil, das durch ständige Wiederholung nicht wahrer wird, vgl. besonders die Arbeiten von I. Meyer und F. L. Hossfeld). Liegt hier ein Zugeständnis an herkömmliche Auslegungen vor? Oder kommt die Überzeugung der Autoren, daß Sprache und Literatur eben auch geschichtlich bedingte Größen sind, zu stark an die Oberfläche? Oder macht sich ein besonderes Interesse des Alonso-Schülers J. L. Sicre geltend, der ja längst durch eigenständige Beiträge zur Prophetenforschung hervorgetreten ist (vgl. seine Dissertation: *Los Dioses Olvidados.* Poder y riqueza en los profetas preexílicos [Estudios de Antiguo Testamento 1; Madrid 1979]). Jedenfalls liest man, angeregt durch die programmatische Gesamteinleitung, mit besonderer Spannung die unterschiedlich ausführlichen Erläuterungen jedes Einzelabschnittes zu Sprachgestalt und Bedeutungstiefe der prophetischen Poesie. Hier liegt sicherlich der originellste Beitrag des Kommentarwerkes, hier tun sich wahre Reichtümer an Beobachtungen und einfühlsamen Meditationen zum Bibeltext auf. Die Propheten und ihre Nachfolger sind Sprachschöpfer, sind Ausleger menschlicher Existenz vor Gott. Die beiden spanischen Exegeten und ihre Helfer verstehen es, in ihrer südländisch-iberischen Art, in Sonorik und Metaphorik, Semantik und Stilistik, Ästhetik und Theologie jedes Einzeltextes das Ganze der Welt zu hören (vgl. die Analysen von Jes 5,1-7; 6,1-13; 52,13-53,12; etc.).

Aus der Textanalyse heraus ergeben sich natürlich unzählige Einzelprobleme, Fragen der Abgrenzung, Textgestalt, Überlieferung, Sachaussage und theologischen Deutung. Die Autoren verstehen es, im Dialog mit den verschiedenen wissenschaftlichen Ansichten und aus einer tiefen Verwurzelung in der ökumenischen Tradition der Schriftauslegung zu wohlabgewogenen Schlüssen zu kommen.

III. Bei einem so umfangreichen und vielschichtigen Kommentarwerk

kann der Rezensent nur an wenigen Stellen aus seiner eigenen, begrenzten Perspektive heraus Rückfragen formulieren. Wenn sie das überregionale und ökumenische Gespräch innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft fördern, haben sie ihren Zweck erfüllt.

So sehr wirksame Sprache das Vehikel der Offenbarung Gottes ist, so sehr insbesondere die poetische Sprache ein befreiendes Element darstellt — wie verhält es sich mit den schematisierten und konventionalisierten Gattungen prophetischer und menschlicher Rede? Nicht umsonst sind seit H. Gunkel die institutionalen Haftpunkte der biblischen Texte im Gespräch. Jene 'wiederkehrenden Gelegenheiten' sprachlicher Äußerung, in denen die gattungsbildende Kraft anschaulich wird, bedeuten eine enge Bindung der Sprachäußerungen an soziale Gewohnheiten und Institutionen. Chr. Hardmeier versucht zum Beispiel, dieser Tatsache gerecht zu werden (*Texttheorie und biblische Exegese* [München 1978] und die Brauchbarkeit moderner Textwissenschaft am Beispiel prophetischer Trauermetaphorik zu testen. Er geht von einer engen Verflechtung der sprachlichen Äußerung mit den kommunikativen Handlungssituationen aus. Wiederkehrende Handlungssituationen aber, die Gattungsbildend wirken, sind in der Regel institutionell verfestigt. Mit anderen Worten: Die gesellschaftliche Matrix ist für sprachliches Handeln entscheidend wichtig. Eine Loslösung der Sprache von dem jeweiligen gesellschaftlichen Unterbau kann zu Fehleinschätzungen führen.

Das Problem läßt sich bei den Prophetenschriften am besten anhand einer zentralen theologischen Frage klarmachen. Wer aufgrund überlieferungs- und gattungsgeschichtlicher Arbeitsweise am Ende zu den historisch "authentischen" Prophetensprüchen zurückfindet, steht vermutlich vor einer sehr begrenzten Zahl von Gerichts- oder Unheilsworten (wenn wir uns auf die "klassischen" Propheten beschränken). Ihm muß sich die Frage aufdrängen: Waren die Propheten radikale Gegner aller bestehenden Einrichtungen und Überzeugungen? Woher nahmen sie die Legitimation, Eliten und Volk, Jerusalem und Tempel, heiligste Werte und gängige Religionspolitik in Grund und Boden zu verdammen? Bedeutet ihre ursprüngliche Botschaft das bedingungslose "Aus" für das Volk Gottes? Wer andererseits die gesamte nachfolgende prophetische Tradition prinzipiell mit einbezieht, bis hin zu legendenhaften, liturgischen, apokalyptischen, gesetzlichen Fort- und Umbildungen des ursprünglichen Prophetenwortes (vgl. die Aufstellung 24f: das Orakel als "Instruktion", "Geschichtsinterpretation", "Anklage", "Verheißung" — in dieser Reihenfolge!), wird eher die späte Vorstellung von "Prophet" und "Prophetenwort" zum Maßstab machen. Wie verbindlich ist dieses Prophetenbild der Spätzeit? Es kann doch nur *eine* zeitgebundene Interpretation, neben der die Botschaften der — unterschiedlichen — Gottesmänner der Königszeit aus ihrem jeweiligen historischen Kontext heraus voll gehört werden müssen.

Wie immer man die Akzente setzt, wir sind als Exegeten der Schrift darauf angewiesen, miteinander im Gespräch zu bleiben und besser ins Gespräch zu kommen. Das geschieht nur durch die Beleuchtung des überlieferten Wortes von verschiedenen Seiten. Das Kommentarwerk von L. Alonso und J. L. Sicre stellt eine bemerkenswerte, hochwillkommene, spanische und literaturwissenschaftliche Gesprächsposition dar (vgl. L. Alonso in VTS 36 [1985] 8: "For my part I am convinced that *dialogue* is not only possible but necessa-

ry". Man wünscht dem stattlichen Kommentar, der insgesamt in einer allgemeinverständlichen Sprache abgefaßt ist, neben der Übersetzung ins Englische auch eine Übertragung ins Deutsche.

Fasanenweg 29
D-6300 Giessen

Erhard S. GERSTENBERGER

Varia

Claudio GIANOTTO, *Melchisedek e la sua tipologia.* Tradizioni giudaiche, cristiane e gnostiche (sec. II a.C. - sec. III. d.C.) (Supplementi alla Rivista Biblica, 12). 311 p. 24×17. Brescia 1984. Paideia. 14.000 Lit.

Studies on Melchizedek keep turning up with impressive regularity. This one, clearly written and handsomely produced, is the reworking of a doctoral dissertation in the History of Christianity presented at the University of Turin in 1978. It is an original study extending from the date of Old Testament texts in which Melchizedek is mentioned through the New Testament period and well into the Christian era.

Chapter I (pp. 11-43) studies Gen 14,18-20 and Ps 110,4. Gianotto concludes that the two texts are probably mutually independent, with each going back to a common tradition which could possibly even be rooted in an historical Canaanite priest-king of the second millenium who lived on in popular tradition and as such was taken over by Israel on Israel's arrival in Palestine. Chapter 2 (pp. 45-119) examines the pre-Christian Jewish traditions as found in the *Book of Jubilees*, Qumran, Philo, Josephus, and the targums. In some of these sources the "Salem" of Gen 14,18-20 becomes Jerusalem and Melchizedek becomes a "just king" and is identified with Shem, son of Noah. He receives the title of "priest" or even "high priest" at times. Ps 110,4 takes on the coloring of messianic expectations which characterized the second century B.C. Chapter 3 (pp. 121-144) discusses the role of Melchizedek in Heb 7. Melchizedek is viewed from the vantage point of the priesthood of Christ, not vice versa, and is adduced to give a typological grounding of the claim that the Levitical priesthood has been superseded. And, given the close connection between Mosaic Law and Levitical priesthood, the abrogation of the latter brings with it the abrogation of the former.

Chapter 4 (pp. 145-169) works through the developments of the early Christian interpretation of Melchizedek in the post-biblical age of the second and third centuries. Chapter 5 (pp. 171-185) gives a brief summary of rabbinic interpretation of Melchizedek. Early post-Christian rabbinic sources seem to have made a special effort to downgrade the importance of Melchizedek as a rejoinder to Christian claims about his key role in the assertion of

Christ's priestly dignity. Chapter 6 (pp. 187-235) analyzes a number of Gnostic texts relevant to Melchizedek and concludes that the presupposition of all Gnostic interpretation seems to be that he is a heavenly being of some kind. Earlier Gnostic texts depend on biblical passages (Gen 14 and Heb 7 more than Ps 110) and Judaism, but subsequently they begin to assume configurations more in keeping with Gnostic views of the world and of salvation. Chapter 7 (pp. 237-262) surveys early Christian heresies involving Melchizedek.

This summary gives an idea of the book's sweep and strength. Exegesis of individual passages tends to be somewhat cursory (in the discussion of Heb 7, for example, the presentation of the *gezerah shawah* is barely adequate) but it is sound. The strength of the work, however, is not in its details but in its sweep. This is part of a trend in recent years in Italy to pay attention to the history of Christian exegesis and to the history of rabbinic exegesis and through patient scholarship to make the sweep of biblical interpretation available from its origins down to modern times.

The reviewer would like to take the occasion of Gianotto's excellent book to highlight some observations which seem useful for understanding the role of Melchizedek in Heb 7. The observations suggest themselves against the sweep of Gianotto's survey. They center on the notion of "legitimacy". Gianotto rehearses in agreement (pp. 46-51) the view that the Hasmoneans used the figure of Melchizedek and terminology related to Gen 14 and Ps 110 to legitimize their usurpation of the sacerdotal dignity. He also mentions (p. 56) the Samaritan legend which connected Melchizedek with Mount Gerazim and apparently served the Samaritans as a means for legitimizing their temple and cultic traditions in opposition to the Jews (cf. also the discussion about Josephus' treatment of the Samaritans in this regard, p. 268). These invocations of Melchizedek in relation to legitimacy suggest that he was seen as a *topos* in the matter. This seems all the more plausible when the invocations are placed in the context of the long history of Semitic texts involving the root *ṣdq* with the meaning "legitimate" (cf. *Bib* 46 [1965] 29-40).

All this makes instructive background for Heb 7 and helps support the view that what is at stake is the legitimacy of Jesus' priesthood as against the Levitical one. The tradition which seems to associate Melchisedek with legitimacy appears again in Tertullian's comments on Ps 110,4 about Christ the "true and legitimate priest of God" (*Adv. Marc.*, V,9—cf. Gianotto, p. 153). This context of legitimacy may throw light on the word *dikaiosynē* in Heb 7,2 which is used to translate the element *ṣdq* in Melchizedek's name. And this, in turn, can throw light on the theme touched on in the epistle through the use of *dikaiosynē* (e.g., Heb 1,9; 5,13; 11,7.33; 12,11).

Gianotto's analysis on p. 159 gives this whole matter of legitimacy the importance it deserves:

> In the context of the Christological interpretation of Ps 110,4, begun by the Epistle to the Hebrews, the reference to Melchizedek assumes a role of enormous importance: for one thing, it proves that the Levitical priesthood, now replaced by the Christian one, had already been preceded by that of Melchizedek and hence has only relative impor-

> tance; for another, by offering a model which gathers together the origins of the Christian priesthood, it furnishes Christianity with that guarantee of antiquity which is indispensable for the new religion if it is to obtain credibility whether with Jews or with pagans.

In other words, Melchizedek is a legitimizing figure and the fact that the author of Hebrews can appeal to him in this regard with the expectation of being understood underscores not only those beliefs which separated primitive Christianity from its Jewish and pagan neighbors but also those beliefs held in common which enabled them to talk to each other.

Pontifical Biblical Institute
Via della Pilotta, 25
00187 Rome

James SWETNAM, S.J.

Meir STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative.* Ideological Literature and the Drama of Reading (Indiana Literary Biblical Series). XIV-580 p. Bloomington 1985. Indiana University Press.

Este macizo volumen inaugura una serie que, según los editores, pretende estudiar la Escritura con la perspectiva de la crítica literaria, en comentarios y monografías. La obra estudia la narración de la Biblia hebrea para elaborar una teoría general. Así el título «Poetics» es de estirpe aristotélica. Las raices del libro las encuentro especialmente en Henry James (citado con frecuencia) y su entronque pertenence en buena parte a W. C. Booth (también citado). Pero Sternberg no quiere escribir una retórica, que es más bien el arte de persuadir y puede subordinarse a la narración, ni una estilística de procedimientos verbales. El autor habla normalmente de «estrategias» o de «tácticas», alguna vez de técnicas.

Estrategia dice finalidad. Porque el autor ve el acto literario fundamentalmente como comunicación o negociación, «the transaction between storyteller or poet and reader». Prefiere la denominación «narrador» a la de «autor», para evitar equívocos; en general, dado el carácter del relato bíblico, no se refiere a un narrador dentro de la obra. El lector suele ser el presupuesto o el formado por el narrador. Entiende también la intención en términos de comunicación, evitando la reducción psicológica. Quiere estudiar las estrategias del relato en relación con la ideología, concretamente, en relación con la omnisciencia de Dios y su acción infalible en la historia.

La obra consta de capítulos más teóricos y genéricos, con ejemplos esporádicos o enumeraciones apretadas, y capítulos analíticos, montados sobre el bastidor de un texto. En la exposición ha preferido comenzar por los más teóricos, con las desventajas consiguientes. Los análisis se agrupan en apartados mayores: el punto de vista con sus consecuencias, el manejo del tiempo narrativo, personajes, técnica de la repetición, persuasión.

En los análisis particulares despliega su maestría de lector sensible, entrenado, atento. Un lector que se va haciendo por la mediación del texto. Lo suyo no es proponer al lector del libro (y de la Biblia) el resultado de su lectura, sino más bien realizar ante el lector del libro la operación de leer, con la conciencia sobrepuesta de los tres factores: narrador, relato, lector. Sternberg es el lector que se va haciendo («the making of the reader») hasta el final de cada relato. A eso lo llama «el drama de leer»; a eso invita al lector del libro, como a espectador de un drama, para que pueda llegar a lector del relato bíblico.

En este apartado habría que alabar y recomendar muchas lecturas: Rebeca, Dina, José, Ehud, Débora y Jael, David y Urías, el juicio de Salomón, etc.

El autor no es un lector inocente, sino bien equipado («The Armed Vision») de un instrumental conceptual tomado de otros o elaborado y refinado por él mismo a fuerza de leer al modo dicho. Y aquí está una de las aportaciones mejores del libro, repartidas a lo largo de las páginas, reunidas en un índice de materias: suministrar a quien maneje el libro un repertorio rico, diferenciado, de categorías para leer y analizar. El autor considera particularmente importantes: hiato («gap»), ambigüedad, redundancia, orden temporal, punto de vista omnisciente, proceso de lectura, patrones de analogía, alternativas de referencia, caracterización indirecta. A lo largo del libro uno va subrayando o apuntando otras muchas categorías:

— la ficción reclama libertad de invención, la historia pretende ser registro de hechos (p. 25);
— composición como génesis, composición como poiesis (p. 68);
— secuencia, equivalencia, cambio de punto de vista, serie, como factores combinados en Gen 1 (p. 107ss);
— información anticipada o retrasada, reticencia y confidencia (p. 166);
— formas prospectivas: paradigma o esquema, precedente, anuncio (p. 273).

Como los ejemplos se pueden multiplicar, he de llamar la attención sobre la importancia del índice temático (extrañamente mezclado con el onomástico), porque muchas voces permiten al lector o estudiante sistematizar temas o categorías. Véanse p.e. «Ambigüedad» (que ocupa dos columnas), «Coherencia» (otro tanto), «Argumento», «Carácter», y «Caracterización», «Diálogo». Mi consejo para el alumno es que aprenda primero por imitación y luego haga ejercicios sobre diversos capítulos del análisis.

Me temo que dañen a un libro importante algunos defectos llamativos. El primero es la actitud excesivamente polémica del autor. Escoge posiciones extremas para demolerlas, pronuncia juicios duros. Lo peor es que, para dejar las cosas claras desde el principio, acumula la polémica en el primer capítulo. No parece modo de conciliarse la benevolencia del lector. Parece preocupado por no ser confundido con otros («self-defense against the good intentions of fellow inquirers»).

Veamos un ejemplo. Afirma que es inconciliable la poética narrativa del NT con las de los relatos hebreos, y lo apoya exclusivamente en Mc 4,11-12

(sobre las prábolas). He aquí algunas observaciones: a) ¿Por qué define el NT esa frase y no más bien Mt 10,27 «lo que os digo de noche decidlo en pleno dia, y lo que escucháis al oido pregonadlo desde la azotea»? b) ¿No hay que distinguir entre la frase de un personaje (Jesús) y la intención del narrador? c) Añádase la sabida distinción de dos etapas en el ministerio de Jesús, una más pública, otra más privada. d) La frase expresa una paradoja: que la comprensión está condicionada por afectos y deseos. No entiende el que no quiere entender, por miedo o por interés. e) La frase de Mc 4 combina una cita de Is 6,9-10 con alusiones a Sal 49,5 y 78,2. f) Habría sido más convincente comparar algún relato, p.e. de los Hechos de los Apóstoles con otro de Jue, Sm o Re.

Otro punto débil es la exposición en los capítulos teóricos. Uno tiene a veces la sensación de perderse entre reiteraciones o desarrollos difusos. Esto es más lamentable, porque el autor es maestro en acuñar expresiones felices, de esas que detienen gozosamente al gustador del estilo. P.e.

— «The task of decomposition calls for the most sensitive response to the arts of composition» (p. 16);

— «In communication, typology makes no sense unless controlled by teleology» (p. 30);

— «Given free rein, therefore, each [ideology, historiography, aesthetics] would pull in a different direction and either win the tug of war or tear the work apart» (p. 44);

— «They would have been abandoned long ago were it not for the conjunction of human drive and institutional inertia» (p. 67).

¡Qué bella collección de aforismos se podría espigar en el libro!

En conclusión, el autor está convencido de la importancia de esta «poética», del valor de estudios semejantes «con los cuales deberá entenderse la investigación tradicional». Hasta llega a pensar que este es el camino del futuro: «I for one am now more convinced than ever that here lies the future of biblical studies as a whole» (XII). Se diría que su poética abarca el campo narrativo, no «la totalidad», no la poesía de los profetas ni el mundo sapiencial ni el ensayo del Eclesiastés. Pienso que hay aquí un camino fructuoso hasta ahora, prometedor para el futuro.

Pontificio Instituto Bíblico
Via della Pilotta, 25
I-00187 Roma

Luis ALONSO SCHÖKEL, S.J.

NUNTII PERSONARUM ET RERUM

Symposium on the Mythic in Israel's Origins

Coinciding with Rome's two heaviest successive snowfalls in recent history, the Accademia dei Lincei bravely carried through its projected meeting on "Le origini di Israele", February 10-11, 1986; only redistributing through the two morning sessions the papers scheduled for an afternoon. Though the word "myth" occurred only in one of the titles, the major concern of all lay in sifting out what remains after the removal of what had otherwise been held to be "historical-factual".

Professor J. Alberto Soggin of Rome, as author of one of the most conspicuous recent Histories of Israel, led off by formulating the problem: "From what date do we have sound information as distinct from folklore?" It has been only since 1980 (except for Noth) that scholars like Cazelles and Hayes–Miller have shown great caution about the pre-David era. This really represents a return to last-century views of Kuenen and Stade, though even Wellhausen took the Patriarchs as his starting-point. Noth focused attention on origins in the Tribal League, "which he improperly called Amphictyony", now generally rejected despite continuing interest in the "Tribes". Soggin began his own history with the time of David, from which we have factual data like lists, documents, forced labor, confrontation with other states; though some scholars like Astour, Sasson, and Garbini find the starting-point even later. Donner's history appearing contemporaneously with Soggin's own seems at first glance more traditional, but when examined more closely shows great reserve even about Judg–Kgs traditions; and like Soggin compares the early history of Rome, where also the origins are "a migration of ancestors from a far land" — pedagogic and not verifiable. Even all the way down to the Exile (when the Pentateuch was compiled even according to Jewish and Christian conservative schools like Albright's in America) traditions of real fact exist but must be cautiously evaluated. The Hebrew Bible thus turns out to be largely a *reconstruction* of what after the exile was *thought* to have been the situation. Ample room is opened out for detail-researches.

From this point began Professor Hayim Tadmor of Jerusalem, "The Origins of Israel in the Retrospect of Exilic and Post-Exilic Age". For him the patriarchal age is now a fully legitimate area of research, but his own area of concern (Assyrian to Persian periods) induces him to wonder what *at that time* was thought to be the patriarchal situation. Dated sources are some prophetic oracles from Ezekiel to Zechariah, and the books of Ezra and

Chronicles. A trend of some other prophets (rejected as "false" in Jer 28,3) predicted a safe return from exile after two years; but the Ezekiel trend shows no assurance of *ever* returning. North-Israel had learned that exile is irreversible, though Judah and Jerusalem had never had that experience; Sargon describes how his deportees were transformed into an "Assyrian" (largely Aramaic) population; and many of those ethnic groups just disappeared. With Nebuchadnezzar the case was different; the Judah *kingship* was not suppressed, and no immigrants were brought into Judah; this status quo was accepted by the numerous Jews who remained in Judah, though these were bitterly reproached by Ezekiel (33,24, where those in Judah place reliance on the Deuteronomic promise of the land to "Abraham's descendants").

But Second-Isaiah, Tadmor continued, arising in Babylon after 2-3 generations with a new message of hope, in echoing the Abraham-theme draws an opposite conclusion: the *returnees* from Babylon will inherit the land. The Ezra-books also see only the returnees as "the remnant" having the right to inherit the land. Except for Neh 9, the Ezra-books give nothing on the *origins* of Israel: but an examination of their attitudes shows how the people viewed their distant past. This is seen especially in the use of the term Israel by Ezra both for all the returnees and specifically for his own little group among them. In Ezra 10,25 "Israel" means "any Jew who is neither priest nor Levite". To "the people of the land" (remaining in Judah during the Exile) Ezra compares the nations with whom marriage is prohibited in Josh–Deut, and extends the prohibition to them. Chronicles however (held with Japhet and Williamson to be from an author different from that of Ezra–Neh) is not the isolationist voice of Ezra/Nehemiah, but speaks for those who did not share this view. Chronicles emphasizes the importance of the North, and the continuing occupation of "Israel" — to the point of almost ignoring the Exodus or its consequences; even the date of Exodus is cited in such a way as to relate rather the Abraham of the *'Aqeda* to David and his Temple. In 1 Chr 16, the cento of psalm-phrases omits reference to the Exodus and extols the covenant with Abraham. In Assyrian documents meanwhile the situation was much different; there the city-founders were mythic; the *kings* look to the past for their legitimation, while the *people* felt no need to prove their right to their land by an appeal to their patriarchs.

The keynote was thereupon sounded loud and clear by Professor Giovanni Garbini of Rome, "I miti delle origini nell'ideologia ebraica". Even the name Israel has about it something mythic; when we use it, of which of the many "Israels" in its long history are we speaking? The Bible itself does not represent this whole people, but only a small group among them. Any event in which God appears and talks face-to-face with a man has to be dismissed as mythic; with Joshua we come to an end of this period. Such events are not lacking in *truth*; but it is a theological rather than historical truth. The Hebrew myth has three great leaders, and among them Abraham and Moses vastly greater than Joshua; and amazingly there is no Israel among them; his place is held by Abraham, and his identification with Jacob is patently late and artificial. The promise of immense power and extension made to Abraham while still in Haran was never verified; Israel never became a people "as numerous (in comparison with neighbors) as the stars",

and even in David's time never held Canaan south of Gezer; at best Israel was a tiny state frustrated in its aims of empire. A minor point in this Abraham-myth will turn out to be paramount: his birth in Mesopotamia. Whoever wrote in the Bible that he was born in Ur and heard God in Haran was trying to please *Nabonidus*! just as Jonathan Maccabee later discovered that the Spartans too were descended from Abraham. This Mesopotamian origin represented a polemic alternative to *Egyptian* origin, favored by a different trend among Bible-authors.

In the myth of Moses, said Garbini, the essential is that everything was realized *outside* the land of Canaan "in the purity of the desert": to show that entry into Canaan meant contamination with the local population, then sin, then punishment. The Jews knew as well as we know that their origin was not really nomadic, but in an agricultural sexual/fertility culture. A Ugaritic text says that Yahweh was a son of El; the Israelite myths rose in reaction to Canaanite background. The people Israel did not come from Egypt but were (probably Aramaic-speaking) groups within Canaan; if *anyone* came from Egypt, it was in a certain sense the Philistines. Moses is equated with The Law; in the Bible *he* is rarely recalled, but *it* often. Such a legal tradition without a *king* was unthinkable in Jerusalem at any time before the postexilic. The earlier Bible also disavows the concept of "Egypt oppressor"; Egypt is known as a place of *refuge*. The Egyptian origins of Israel are unanimous in those Jewish (Hellenistic) writings which ended up excluded from the canon; this was a view incompatible with the "Mesopotamian-origin myth" enshrined in the canonical Bible. It is a known fact that the Israel clergy did not have cordial relations with the Hebrews in Egypt: in this they were fighting against a Hebraic people whose origins were more ancient and authentic than their own.

Joshua finally, said Garbini, is shown acting solely under God's push, except the one time he acts on his own and it turns out badly. The myth required that he should conquer Canaan by exterminating the whole population; this was not intended to show the ferocity of Israel, but only the corruption of a land inhabited by idolaters. The origin of such a myth can hardly be due to a period when Israel occupied a large part of the land; but only when it was in a small corner with imperialistic ambitions — postexilic Jerusalem! We must compare here the Genesis 10 Table of Nations; it shows two essential groups: those related to the Jews and those not. The non-Jews are Japhet; the Jewish-related are subdivided into friends and enemies (Achaemenid Elam is made Jewish-related). The myth tells not about the past but about the situation at the time of its origin. A cognate myth is this: If only one God is true, then there can be only one people whom he has chosen; this was a grandiose ideological construction with a potential universal relevance; but it ends up *depotenziato* and anachronistic.

After this heady brew, a long recess was in order while the next speaker was still in the snow-snarled traffic fetching his paper. Professor Luigi Moraldi of Pavia had the noncommittal title "Da Adamo a Set", but we may anticipate his conclusion that the overlooked importance of Seth in comparison with Shem was a defense of universalism against ethnic particularism (he did not use the term "racism"). Adam at first was a collective noun, and

became individual only with the genealogies. The name meant "taken from the earth", '^{a}*dāmâ*, also in Bereshith Rabbâ; but in *De Montibus Sina* it is taken as an acronym for the four directions of the compass. In the Bible it signifies two things: (1) creation; (2) fallenness [or "disposition to fall", *caducità*]: but does not really occur often: some 45 times in Genesis and 49 in Qoheleth, plus the 132 of Ezekiel usually "ben-adam". In the Bible the scope of creation is not as in Babylon to furnish the gods with a cultus: this aim is attained rather by negatives, "you must not eat (the apple, meat with blood)". In a Hebrew tradition (Book of Adam and Eve) as also in the Qor'an, the sin of the angels was their refusal to worship Adam at his creation. In 2 Enoch Adam was in Paradise only 5½ hours. There are three separate lines of origin of Moses from Adam.

In all this where is Seth? It is not very clear. The *son* of Seth is '^{a}*noš* [an alternative noun for "man" (+woman)-kind] "who invoked The Name". Adam begot Seth in his own image/likeness: the only place where Gen 1,26 is repeated. In the Balaam tradition, pejorative, the sons of Seth are dispersed; but in Sirach Shem and Seth are loved by men (Shem coming first), then "Adam's glory" is mentioned. In Jubilees, "when you get power over all peoples, over Seth, then you will be holy" (the White Bull of Enoch 85–90 is the Messiah, according to Charles). Few and incompatible though these allusions are, they show that there was developing at this (Hellenistic) time an ample theology of Adam and Seth. Seth received the confidences of Adam — and Eve (named by the speaker and his source, not an "inclusive-language" paraphrase) concerning the stars and the end of time. Only Seth knows no suffering; Adam suffered before his death, and Seth is shown asking him "Father, what does 'pain' mean?" Positive at his first appearance, Seth is later put down (Balaam), but later still becomes "the physician of mankind". Three separate lines can be detected: (1) the orthodox view, in Palestine-Syria; (2) cultural autonomy trends among Jews dispersed through the Empire; Philo Byblius defending the importance of their ancestor in relation to the Macedonians; Abraham is made a vehicle of Babylonian culture and astrology, Jacob a founder of Egyptian temples, Moses inventor of the alphabet; (3) More delicately among intellectuals of the Hebrew diaspora [and] Nehemiah, Ruth, Jonah, Second-Isaiah: they did not deny their own identity, but felt caught up in the cultures among which they lived. Philo of Alexandria slurs those who "have their horizons limited to their own land" and think that the four wells of Jacob are the whole world; "others have broader views". Philo takes Seth to mean "irrigation", i.e. spreading wisdom; all who love virtue belong to his line; he is a *spérma héteron*, a lineage different from (evil but divinely protected) Cain, and also from Abel. In a way that seems Gnostic but really is not, Philo says that *all men* [i.e. people] are seed of Seth, and it is unimportant what race they belong to. Josephus too says that Seth, after being well brought up, cultivated virtue and became an example for his descendants; he wrote two stelae, one on stone and one on brick (so that one could survive destruction if by fire, the other if by water). Gnosticism took a dim view of man [human kind]. Adam was a heavenly man (so St. Paul!); after his walkabout on earth he cannot again return to the Pleroma. Seth is "the son of man", i.e. of heavenly Adam;

Seth is the progenitor of a new and virtuous race (the Gnostics, the "Spirituals"); before Adam's creation, things like Paradise, Torah, Merkabâ were already existing. The conclusion: after Adam there are two great lines of men (Cain evil but protected by God; Seth good) taken from the earth, "dust thou art": against which stands the answer of Plato: "No! man is not 'of earth'". Ultimately the Seth-movement was *against* limiting good men to the descendants of Shem.

After an even heavier snow, on the second morning the invited speakers and a little cluster stood shivering at the gate when word arrived that the whole program was called off. Fortunately the fearless Garbini was present; he enterprisingly got on the telephone and, by what demystifications we do not know, soon had the door opened and the meeting under way. "We are standing in front of the ruins of what we imagined to be the history of Israel's origins", began Professor Herbert Donner of Kiel. The Mendenhall–Gottwald theories are a clue, but premature; the ethnological background has not yet been adequately researched by such middle-range inquiries as he now proposes, "The Benediction of Issachar (Gen. 49:14-15) as a Source for the Early History of Israel". In its current interpretation, groups of nomads who later became Israel, penetrated from the East into East-Galilee. Their Landnahme ("a German word which means 'sedentarization'"!) did not mean that the immigrant Arabs cleared forests; they voluntarily became corvee-laborers or tenant-farmers of the Canaanites. In the "negative list" of Judges 1, Issachar is already absent. The Gen 49 text shows animosity of free mountain-tribes against the pay-laboring (îš-śaḥar) tribes of the plain. In Gottwald's interpretation the contrast is rather between an urban and a tribal society; when for him Yahweh bestowed a blessing on the peasant-revolts, nomads do not figure; the Issacharites were sedentary from the beginning. He sees in Gen 49 only *praise* of Issachar's hardihood: coexistence with stronger tribes could be strength in apparent weakness, a way of struggle against the Canaanite oppressors. After noting these two diverging interpretations, Donner now turns to the text itself. Issachar's "crouching" meant that the tribe still dwelt in tents (as Deut 33,18): they *were* (not "had been") nomads who had become sedentary-laborers. Also in Judg 5, "dwelling among flocks" means nomads, though for Issachar *rābaṣ* is used instead of *yāšab* in order to maintain the donkey-metaphor. Issachar values two things: *rest* and *land*; and has been misled into sacrificing *freedom* for them. Against this, it is said there were no nomads before 1500 B.C.; this may be true in the sense of bedouin/transhumance nomads to whom the term has tendentiously been reserved; but nomads in a certain sense always existed, including hunters, gatherers, tinkers, *Viehbauer*, city hangers-on, *'apiru*; and also more widely-ranging groups like the *šasu* and *sutu*. Some never became settled; others only under certain specific conditions.

Donner's second major point was the meaning of *mas* (Akk. *massu*) *'ôbēd*. When the blessing was formulated, the Issacharites were under the control of the city-states. In Amarna letter 365, as Alt had shown, Biridiya [*ANET* 485] drew *massa* from two towns to cultivate Egyptian crown-lands: the word here means not labor or corvee, but corvee-laborers, a collective singular; the Akkadian inflection is correct. Again in 1 Kgs 5,27H *mas* is

also collective-personal, and this fits its other occurrences (except Esther 10,1 "labor" or even "tribute"; Prov 12,24 is uncertain). In *mas 'ôbēd*, the *'ôbēd* may be a gloss (as Soggin) to show that the sense is collective-personal. The Alalaḫ tablets show that the *massu*-people could be remunerated. The conclusion: In the Beth-Shan plain, outside the Canaanite city-states but on land dominated by them, lived a motley crowd who felt a kinship of common origin (a description applicable to all or most eventual Israel tribes). But the Issacharites were special in giving up their freedom; Gottwald is wrong in saying Gen 49 does not reproach them for this. Issachar shared an anti-Canaanite solidarity (though masking this for a time) which probably was combined with religious factors: perhaps originally the Ba'al of Tabor and only gradually Yahweh.

Professor Paolo Sacchi of Torino used the title "Il più antico storico di Israele" to express the audacious hypothesis that whoever wrote the final verses of 2 Kings could have *begun* his work only with Adam; thus, carrying forward the insights of Rendtorff and especially of Noth we will have to say that there were not three but *two* great histories in the Bible, Deuteronomist and Chronicles. It was already recognized that the Pentateuch had to be set apart for partially differing aims: Noth, though following up von Rad's "Hexateuch" in fact ended up with a "Tetrateuch". Scholars today show (with the exception of Rendtorff on the prophets) undue interest in the source rather than the redactor, as if all originality were confined to the former. An extensive biblical narrative certainly *ends* with 2 Kgs 25,30. Where does it *start*? Certainly *not* with 1 Kgs 1,1; but neither is there any other caesura before that, all the way to Gen 1,1. Why should the *exilic* epoch [P, but along with J E] occupy itself only with the *earliest* facts? Only D interests itself more in the historical than in the prehistoric. It would seem that D (which contained the story of Moses' death) had to be doctored up to put its *legal* content within the Pentateuch.

A key point for Sacchi: There is a *single* chronology in the Kings narrative from the beginnings straight up to the exact year 561 (though for us this chronology is utilizable only thanks to the occasional coincidence of extrabiblical records): this confirms that whoever wrote the end of Kings wrote the whole history from Gen 1 on. Furthermore it must have been before the year 515, because after that date his theology makes no sense: the center of unity is no longer a Davidic descendant but the Temple and Jerusalem. The theme of this long work is seen to be "the impossibility of Israel's conversion, because when one has become involved in evil he cannot turn to good": thus God punished all Israel and even Josiah at the hand of Nebukadnezzar. And yet in the end Jehoiachin survives even Nebukadnezzar, and Israel though in collapse still has its King. The love of God for his people is superior to the personal desérts of the king (Deut 5,3 and cognate passages have to be interpolations into this appraisal): thus the whole work had to be written when there was no Temple but there was an Israel with its King! The unicity of author is shown also by the 480 years between Exodus and Temple, a "real space" though improbable in the light of facts now known; the author uses dates and numbers to show he is dealing with concrete facts; it is irrelevant whether those dates are reliable or not. (Note in passing that

the J doublet of P Gen 5 dates gives no dates). The author of this work, though including our whole Pentateuch, had no juridical interests!

Sacchi finds in the Chronicler (which for him includes the Ezra books) a confirmation of the fact that the Kings-compiler too began from Adam. There are five *differences* which account for the fact that a Chronicles had to be written: (1) the northern kingdom is ignored; (2) David is now seen as founder not of kingship but of a Temple; (3) short-range retribution; (4) Prophets have become unimportant [Sacchi here surprisingly overlooks a number of recent German doctorates: Willi, Matthias, Micheel...]; (5) all the legislation disappears from the history. Paradoxically Sacchi concludes that the Chronicler's purpose could not have been simply to eliminate law; but only to create a framework for "the real Torah", Law-In-Itself (remember that the Pentateuch compilation of motley single laws did not exist before 515). More generically, the purpose of the Chronicler was ultimately the same as that of the Kings author: "A people is such only if it has a history", to which Kings added "a history is such only if it has a chronology".

Professor A. Graeme Auld of Edinburgh, the new editor of the SOTS Book List, spoke on "Tribal Terminology in Joshua and Judges". He had found several different starting-points available for his research. For one thing, there are notable differences between the Septuagint and Masoretic Joshua, particularly in the geographical chapters 14–19, on how a tribe is introduced: 17,1 *maṭṭeh* Menasseh; 19,1 just Simeon; 19,10 *benê* Zebulun; 19,24 *maṭṭeh benê* Asher; LXX is in general shorter and shows less use of *maṭṭeh*, which thus seems to be secondary. An alternative starting-point could be found in the social anthropology researches of de Geus, Rogerson, and Gottwald; the demise of Noth's Amphictyony has not lessened scholarly interest in the Tribes; Gottwald laudably aims to bring rigor into scholarly language, but he dispenses himself from this rigor in relation to tribal terminology because of the "fluidity" which he claims it shows. A third outset: Soggin's History, though also impressed by Gottwald, suggests that the tribal idea developed only as late as the postexilic hierocracy; and this paper will in fact largely consist of offering evidence in his favor.

Šebeṭ and *maṭṭeh* have the same semantic range, all the way from stick to tribe: with "sceptre (of authority)" usually held to be the middle term (also Greek *archē* and Latin *imperium*, which first denoted authority, later came to mean the group). But the primary sense of stick or staff is more frequent in the Bible than is usually recognized; if thus its sense of "tribe" is late, then Gottwald is wrong and "just Naphtali" is not an abbreviation for "*šebeṭ* Naphtali". Several early passages, on into Ezekiel, show *šebeṭ* as "rod (of authority)"; interesting is Jer 10,16 = 51,19 "the *šebeṭ* of his inheritance" which is paralleled in 51,20 by "you are my hammer" (though MT probably does not represent the original Jeremiah text, because LXX has no *šebeṭ*). The biblical authors, as they often do, seem to have enjoyed the *double entendre* of a word: Israel is both the "treasure" and the "tool" of her God. In Num 2 and 10 each of the four principal tribes has a symbol called *degel*, while each of the other eight tribes has a *maṭṭeh*; while in Num 4,18 Auld admits rather the sense of "authority" [which he tends to range with its later development as "tribe" rather than with the primal sense of "staff"]. Note

that in Ps 74,2, Dahood renders *šebeṭ* as "(which you have redeemed with your) club"; in Ps 105,37 "none among his tribes stumbled" is in parallel with *bekôr* "firstborn" and may thus have the sense of "authority"; while in the very psalm-verse 122,4 which gave Gottwald his title, "The Tribes of Yahweh", the parallel with "thrones" in the next verse suggests a less egalitarian sense than Gottwald would have wished.

When we turn to Judges, the silence on *šebet* is deafening: almost limited to Judg 5,14, and meaning "sceptre" (in general Judges is sparing of terms for social structures), though in the last five chapters [really 18 and 20–21, ten times in Lisowsky] it is used more often, but not always for "one of The Twelve Tribes": thus Benjamin has several *šebāṭîm*, while Judah and Dan are *mišpāḥâ*. *Maṭṭeh* never occurs in Judges. — Finally for Joshua: *šibṭê Yiśrā'ēl* is used for "the totality of Israel" five times; but in one case the *šebeṭ* is subdivided into various authority-types. The 12 stones set up at Gilgal may be a more permanent form of "the Twelve Staffs". Only in the 14 verses on "Half-Manasseh" the meaning "tribe" clearly prevails ("half-*staff*" hardly makes sense), but independently Auld had held that these are among the latest additions to the text. — Aramaic and Syriac *šbṭ* furnish no relevant points of view. Apart from philology, are there other factors? It *may* be that the tribes existed anciently but were just not called *šebeṭ/maṭṭeh*: but it remains equally possible that the very existence of such "tribes" was an exilic hieratic creation. We must ask separately *which* of the tribes were probably ancient. And does Solomon's division just ignore existing tribal divisions, or did it perhaps provide a starting-point for such tribal units? The principal draft of Joshua was itself already exilic; but how much was added even later (some even taken from Chronicles)? Use of tribal names in Chronicles is quite different from the more topographical use in Kings: 2 Chr 30, three tribes for "the North"; 2 Chr 31, Ephraim/Manasseh for "the North"; Josiah destroyed altars in Simeon, Ephraim, Naphtali: all in all, Chronicles avoids "Shomron" for a region, and replaces it with tribal names.

The final paper desirably rounded out the survey with what little is offered by medieval Judaism: Prof. G. Tamani of Venice, "Popolo ebraico e terra d'Israele nel pensiero di Yehuda ha-Levi". Topographical references in Rabbinism are usually just to biblical passages, although in *prayers* "the place itself" seems to be more frequently envisioned; more still in the Kabbalâ, but from thirteenth century. Judah ha-Levi was the only author who worked out a kind of view of Israel's origins. Born in Tudela, he was a doctor of medicine, who left Spain and went to Israel in 1540, then continued his journey (Tyre 1541...). His Kuzari, written in Arabic in Hebrew characters, portrays the [c. 900 C.E.] Khazar King's Muslim advisors challenging the unnamed Jewish scholar. Of course for medieval Hebrews the historicity of the biblical account of Israel's origins is never even questioned; but the Muslim adversary also bases himself on the biblical account. Their assurance about Israelite origins rests first on the theophany of God himself speaking; secondly on the reliable handing down of this tradition from one generation to the next. God's word, "You alone I have chosen among all tribes" is placed in relation to medical treatises of Hippocrates and Galen; Israel is like

the heart, which aptly combines the four humors; but even the heart can get sick, as Israel did by mixing with the Gentiles... and thus "bearing our miseries" [Isa 53,4]. Canaan had a *climate* which best corresponded to the Hippocratic ideal (as Athens had the climate best for philosophizing); boundaries are given just as in the Bible; but the Hebrew sage in Kuzari admits also in Egypt's climate a certain "predisposition to prophecy". *Li-pᵉnê Y'* means "the *land* given to Israel" also in Jonah (not "*away from* Yahweh"). ... The other relevant work of Judah ha-Levi was "The Canticles of Zion", which it is beyond our scope to follow in detail here.

All in all, the meeting was rich in audacious insights and in methodical documentation.

Via della Pilotta, 25 — Robert NORTH S.J.
00187 Rome

Biblia Polyglotta Complutensia

Biblia Polyglotta Complutensia. Facsimile Edition. Six folio volumes bound in goat skin. 1000 numbered copies printed. US $2.300. 1985.

It is worthwile recalling what the Complutensian meant when it was published at the beginning of the 16th century. It was an original work, the first of its genre. It was a witness to Christian humanism returning to the sources, an example of cooperation between Christians of long standing and converted Jews. It was a scholarly work and a masterpiece of the art of printing, a strong stimulus for biblical and theological studies.

These aspects of the Complutensian are farily well known. Less known is its value as a teaching tool and its importance for research and consultation. In the margin of the Hebrew and Aramaic text, the root of words are indicated as they are found in the Hebrew-Latin dictionary included in volume six. This was the part which was used the most and which is consequently less well preserved.

The Hebrew-Latin dictionary was prepared by Alfonso de Zamora, a convert from Judaism, and was first printed in 1514, then as a separate work in 1526. It belongs to a series which contains a number of famous names:

Abulwalid Ibn Janaḥ, in Arabic, 11th century
David Kimchi, in Hebrew, c. 1200. Edited in 1490, 1491, 1513, etc.
Reuchlin, 1506, 1537
Münster, 1523, 1525, 1535, 1539, 1548, 1564
Sante Pagnino, 1529, 1536 (follows Kimchi)
J. Buxtorf, *Lexicon*, 1607 (eleven editions in the 17th century)
Gesenius, *Thesaurus*, 1629.

The dictionary of Alfonso de Zamora is fuller than that of Reuchlin and is much easier to use. This explains why it was so well received and why volume VI of the Complutensian is now so rare.

The first printing of the Polyglot consisted of six hundred copies. One shipment was lost at sea along the coast of Italy. Many others have simply been worn out in the course of the centuries. Today, there cannot be more than one hundred copies in existence, many of which are incomplete.

To make this monumental work of biblical scholarship available once more, the Fundación Bíblica Española and the Universidad Complutense de Madrid decided to publish a photographic reprint worthy of the original. The polyglot press of the Gregorian University used special photographic equipment to produce a clean, beautiful copy. *Biblica* considers that it is rendering a service to interested scholars in informing them of this important publication.

Order from: EDILVA, Trinitarios 3, 46003 Valencia, Spain

or: Pontifical Biblical Institute, Piazza della Pilotta 35, 00187 Roma, Italy.

Via della Pilotta, 25
00187 Roma

L. ALONSO SCHÖKEL, S.J.

Pontificium Institutum Biblicum
Annus academicus 1985-1986. II semestre

Auditores inscripti erant 314, qui in diversas categorias sic distribuebantur:

	Ad Doctoratum	Ad Licentiam	Hospites	Universi
Fac. Biblica	23	253	32	308
Fac. Orientalistica	—	—	6	6
Universi	23	253	38	314

Nationes	57	Alumni	314
Dioceses	161	Alumni	167
Inst. Religiosorum	45	Alumni	119
Inst. Religiosarum	9	Alumnae	9
Ex statu laicali	19	Alumnae	12
		Alumni	7

Laureae

Laurea in Re Biblica digni declarati sunt:

ABELA, Anthony (28.II.1986). *Reading the Abraham Narrative in Gen 11,27-25,18 as a Literary Unit* (Cum laude). Moderator: S. PISANO.

NAICKANPARAMPIL, Michael, C.Ss.R. (18.IV.1986). *Jesus as Teacher in Mark: A Redaction-Critical Study of the Didactic Terminology in the Second Gospel* (Magna cum laude). Moderator: A. VANHOYE.

HA, John (2.VI.1986). *Genesis 15: A Theological Compendium of Pentateuchal History* (Magna cum laude). Moderator: J. A. SOGGIN.

HAGAN, Harry, O.S.B. (9.VI.1986). *The Battle Narrative of David and Saul: A Literary Study of 1 Sam 13 - 2 Sam 8 and its Genre in the Ancient Near East* (Magna cum laude). Moderator: L. ALONSO SCHÖKEL.

Doctores in Re Biblica renuntiati sunt, typis edita thesi:

NAICKANPARAMPIL, Michael, C.Ss.R., *Jesus as Teacher in Mark. A Redaction-Critical Study of the Didactic Terminology in the Second Gospel* (extractum). Rome 1986.

SKA, Jean Louis, S.J., *Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31* (Analecta Biblica 109). Rome 1986.

LIBRI AD DIRECTIONEM MISSI

Omnes libri ad Directionem missi quodam modo cum rebus biblicis connexi in hoc elencho notantur. Praeterea mandantur redactori *Elenchi bibliographici biblici* et in eodem *Elencho bibliographico* notantur prout redactori bonum videtur.

Eo autem quod hi libri in *Biblica* recipiuntur, nullum de iis exprimitur iudicium.

Recensiones de libris aut fient aut non fient, prout Moderatori recensionum opportunum videbitur.

Libri ad Directionem missi, quos Directio periodici non directe recensionis gratia expetiverit, numquam remittuntur, etsi de eis recensio non fit.

Libri mittantur ad «Directio *Biblica*, Pontificium Istitutum Biblicum, Via della Pilotta 25, I-00187 Roma, Italia».

Vetus Testamentum

The Book of Numbers. New revised edition. Translated in Japanese by Fr. B. Schneider with the assistance of Miss N. Matsumoto. (Studium Biblicum Franciscanum of Tokyo). 243 p. 20,8 × 15,4. Tokyo 1985. Chuo Shuppansha.

Campbell, A. F., *Of Prophets and Kings. A Late Ninth-Century Document (2 Samuel 1—2 Kings 19)* (The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 17). VII-240 p. 22,9 × 15,3. Washington, D.C. 1986. The Catholic Biblical Association of America. $7.50.

El Codice de profetas de El Cairo. Tomo IV: Isaias. Edición de su texto y masoras dirigida por F. Perez Castro (et al.) (Textos y Estudios «Cardenal Cisneros», 36). 227 p. 27,8 × 19,3. Madrid 1986. Consejo Superior de Investigaciones Cientificas.

Eaton, John H., *Kingship and the Psalms* (The Biblical Seminar 3). XII-247 p. 21,5 × 13,5. Sheffield 1986. JSOT Press. US $9.95.

Kraft, R. A. - **Tov,** E., *Computer Assisted Tools for Septuagint Studies.* Volume 1, Ruth (SBL, Septuagint and Cognate Studies Series 20). IV-325 p. 21,5 × 14. Atlanta, Georgia 1986. Scholars Press. $11.95.

Lang, Bernhard, *Wisdom and the Book of Proverbs.* A Hebrew Goddess Redefined. XII-192 p. New York 1986. The Pilgrim Press. $10.95.

Locher, Clemens, *"Die Ehre einer Frau in Israel". Exegetische und rechtsvergleichende Studien zu Deuteronomium 22,13-21* (Orbis Biblicus et Orientalis 70). XVII-464 p. 23,5 × 16. Freiburg, Schweiz–Göttingen 1986. Universitätsverlag–Vandenhoeck & Ruprecht. Fr.s. 110.

McKane, William, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah,* Vol. I. Introduction and Commentary on Jeremiah I–XXV (The International Critical Commentary). CXXII-658 p. 21,2 × 14. Edinburgh 1986. T. & T. Clark. £24.95.

Mottu, Henry, *Les «Confessions» de Jérémie.* Une protestation contre la souffrance (Le Monde de la Bible). 207 p. 22,5 × 14,8. Genève 1985. Labor et Fides.

Novum Testamentum

Aletti, J.-N. (*et alii*), *Résurrection du Christ et des chrétiens (1 Co 15)* (Série Monographique de «Benedictina», Section Biblico-Œcuménique 8). 363 p. 23,3 × 17,2. Rome 1985. Abbaye de S. Paul.

Barsotti, Divo, *Meditazione sulla lettera di Giacomo* (Bibbia e Liturgia 30). 87 p. 19,4 × 14. Brescia 1986. Queriniana. Lit. 8.000.

Beasley-Murray, G. R., *Jesus and the Kingdom of God.* X-446 p. 23,4 × 15,9. Exeter 1986. The Paternoster Press Ltd. £19.95.

Boismard, M.-E. – **Lamouille,** A., *Le Texte occidental des Actes des Apôtres.* Reconstruction et réhabilitation («Synthèse» nº 17). Tome I: Introduction et textes. XI-232 p. Tome II: Apparat critique, Index des caractéristiques stylistiques, Index des citations Patristiques. 356 p. 29,5 × 21. Paris 1984. Recherches sur les Civilisations. FF 640 (T. I et II).

Crossan, John Dominic, *Sayings Parallels.* A Workbook for the Jesus Tradition (Foundations & Facets: New Testament). XX-233 p. 24,3 × 21,5. Philadelphia 1986. Fortress Press. $14.95.

Delebecque, Édouard, *Les deux Actes des Apôtres* (Études Bibliques, Nouvelle série, Nº 6). 427 p. 24,5 × 16. Paris 1986. J. Gabalda et Cie, Editeurs. FF 496.

Denaux, A. – **Vervenne,** M., *Synopsis van de eerste drie evangeliën.* LXV-332 p. Leuven–Turnhout 1986. Vlaamse Bijbelstichting–Brepols.

Ellingworth, P. – **Hatton,** H., *A Translator's Handbook on Paul's First Letter to the Corinthians* (Helps for Translators Series). 352 p. 23,8 × 16,1. London–New York–Stuttgart 1985. United Bible Societies. £4.60.

Fabris, Rinaldo, *Le lettere pastorali* (Leggere oggi la Bibbia 2.11). 113 p. 21 × 13. Brescia 1986. Queriniana. Lit. 12.000.

Fiore, Benjamin, *The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles* (Analecta Biblica 105). xv-283 p. 24 × 16,6. Rome 1986. Biblical Institute Press. US $35.00.

Fujita, Neil S., *A Crack in the Jar.* What Ancient Jewish Documents Tell Us About the New Testament. 308 p. 22,9 × 15,1. New York-Mahwah 1986. Paulist Press. $9.95.

Gaventa, Beverly R., *From Darkness to Light.* Aspects of Conversion in the New Testament (Ouvertures to Biblical Theology 20). xvi-160 p. 21,5 × 14. Philadelphia 1986. Fortress Press.

The Gospel According to John. New Revised Edition. Translated in Japanese by Fr. Alexius Hotta with the assistance of Sr. A. Asakura (Studium Biblicum Franciscanum of Tokyo). 254 p. 20,8 × 15,4. Tokyo 1985. Chuo Shuppansha.

Hemer, Colin J., *The Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Setting* (JSNTS 11). xiv-338 p. 21,6 × 13,7. Sheffield 1986. JSOT Press. $14.95.

Hewitt, Thomas, *L'Epistola agli Ebrei.* Introduzione e commentario. 261 p. 21 × 13,5. Roma–Torino 1986. Edizioni G.B.U.–Claudiana. Lit. 14.800.

Hofrichter, Peter, *Im Anfang War der "Johannesprolog".* Das urchristliche Logosbekenntnis — die Basis neutestamentlicher und gnotischer Theologie (Biblische Untersuchungen, Band 17). 481 Seiten. Regensburg 1986. Verlag Friedrich Pustet. DM 48,—.

Marconi, Gilberto, «*Sia ognuno restio a parlare*». Invito di Giacomo a non parlare di Dio (Esegesi di Gc 1,19-27; 3,1-12). vii-384 p. 24,1 × 17,2. Jesi 1985.

Marrow, Stanley B., *Paul, His Letters and His Theology.* An Introduction to Paul's Epistles. vii-278 p. 22,8 × 15,2. New York–Mahwah 1986. Paulist Press. $9.95.

McDonnell, Rea, *Prayer Pilgrimage With Paul.* Resources for Personal and Small Group Prayer. 95 p. 20,3 × 13,5. New York–Mahwah 1985. Paulist Press. $4.95.

Mussner, Franz, *Il messaggio delle parabole di Gesù* (UT 18). 106 p. 20,7 × 13. Brescia 1986. Queriniana. Lit. 8.000.

The New Testament. New International Version. An Ecumenical Bible Study Edition. 451 p. 21,8 × 15,5. New York–Mahwah 1986. Paulist Press. $7.95.

Obach, R. E. - **Kirk,** A., *A Commentary on the Gospel of Luke.* 266 p. 20,3 × 13,5. New York–Mahwah 1986. Paulist Press. $8.95.

Pennington, M. Basil, *The Manual of Life. The New Testament for Daily Living.* 118 p. 21,3 × 17,8. New York-Mahwah 1986. Paulist Press. $4.95.

Reinmuth, Eckart, *Geist und Gesetz.* Studien zu Voraussetzungen und Inhalt der paulinischen Paränese (Theologische Arbeiten XLIV). 152 p. 20,2 × 14,6. Berlin 1986. Evangelische Verlagsanstalt Berlin GmbH. DM 15,—.

Richter, Wolfgang, *Untersuchungen zur Valenz althebräischer Verben.* 1. 'RK (Arbeiten zu text und Sprache im Alten Testament 23). x-180 p. 21 × 14,8. S. Ottilien 1985. Eos Verlag Erzabtei St. Ottilien. DM 30,—.

Rosenberg, Roy A., *Who Was Jesus?* vii-123 p. 21,5 × 13,5. Lanham-New York-London 1986. University Press of America, Inc. $9.25.

Sabourin, Leopold, *The Gospel According to St Matthew.* Vol. One. General Introduction; Commentary 1:1–7:27. Vol. Two. Commentary 7:28–28:20. 945 p. 21,4 × 14. Bandra, Bombay 1985. Better Yourself Books. Vol. 1: US $6.00. Vol. 2: US $7.50.

Sabourin, Leopold, *The Gospel According to St Luke.* Introduction and Commentary. 439 p. 21,4 × 14. Bandra, Bombay 1985. Better Yourself Books. US $8.00.

Schürer, Emil, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (175 B.C.–A.D. 135). Vol. III.1. Revised and edited by G. Vermes, F. Millard and M. Goodman. xxi-704 p. 22,2 × 14,3. Edinburgh 1986. T&T Clark Ltd. £25.00.

Smijewski, Josef, *Das Neue Testament — Quelle christlicher Theologie und Glaubenspraxis.* Aufsätze zum Neuen Testament und seiner Auslegung. 390 p. 22,5 × 14,3. Stuttgart 1986. Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH. DM 39,—.

Vaganay, Léon - **Amphoux,** C. B., *Initiation à la critique textuelle du Nouveau Testament* (Études Annexes de la Bible). 300 p. 18,5 × 13,5. Paris 1986. Éditions du Cerf. FF 145.

Vanni, Ugo, *Lettere di Pietro, Giacomo e Giuda* (LoB 2.13). 162 p. 21 × 12,8. Brescia 1986. Queriniana Editrice. Lit. 13.000.

Vischer, Wilhelm, *L'Écriture et la Parole.* Là où le péché abonde, la grâce surabonde (Essais Bibliques N° 12). 207 p. 21 × 14,6. Genève 1985. Labor et Fides.

Varia

Brown, R. E., *Biblical Exegesis and Church Doctrine.* 171 p. 21 × 14. New York-Mahwah, NJ 1985. Paulist Press. $5.95.

Ehler, Bernhard, *Die Herrschaft des Gekreuzigten*. Ernst Käsemanns Frage nach der Mitte der Schrift (BZNW 46). XIII-365 p. 23,5 × 16. Berlin 1986. De Gruyter. DM 146,—.

Farina, Raffaello, *Metodologia*. Avviamento alla tecnica del lavoro scientifico (Biblioteca di Scienze Religiose 71). 340 p. 24 × 16,5. Roma 1986. Libreria Ateneo Salesiano. Lit. 20.000.

Farina, Marcella, *Chiesa di poveri e chiesa dei poveri*. La fondazione biblica di un tema conciliare (Il Prisma 3). 270 p. 21 × 14,5. Roma 1986. Libreria Ateneo Salesiano. Lit. 20.000.

Harris, R. L. - **Quek**, S.-H. - **Vannoy**, J. R. (Eds.), *Interpretation & History*. Essay in honor of Allan A. MacRae. 300 p. 22,3 × 15. Hatfield, Pennsylvania 1986. Biblical Theological Seminary Library. $10.95.

Keegan, Terence, J., *A Popular Introduction to Biblical Hermeneutics* (Interpreting the Bible). VII-177 p. 22,8 × 15,2. New York–Mahwah 1985. Paulist Press. $8.95.

Kremer, Jacob, *Die Bibel — ein Buch für alle*. Berechtigung und Grenzen "einfacher" Schriftlesung. 85 p. 19 × 11,7. Stuttgart 1986. Verlag Katholisches Bibelwerk.

Marinelli, Anthony J., *Yahweh and Son*. A Teenager's Guide to the Bible. 151 p. 20,3 × 13,7. New York-Mahwah 1986. Paulist Press. $7.95.

Martin, James D., - **Davies**, P.R. (Eds.), *A Word in Season. Essays in Honour of William McKane* (JSOT Supplement Series 42). XI-266 p. 21,5 × 13,5. Sheffield 1986. JSOT Press. US $15.95.

Overholt, Thomas W., *Prophecy in Cross-Cultural Perspective: A Sourcebook for Biblical Researchers* (Society of Biblical Literature 17). 366 p. 22,9 × 15,2. Atlanta, Georgia 1986. $26.95.

Prodi, P. (et alii), *Cristianesimo e potere*. Atti del seminario tenuto a Trento il 21-22 giugno 1985 (Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento 10). 191 p. 21,5 × 13,9. Bologna 1986. Centro Editoriale Dehoniano. Lit. 20.000.

Rosén, Halim B., *La nature de l'hébreu médiéval*. Une grande langue de tradition à différenciation régionale (Texts and Studies in the Hebrew Language and Related Subjects). 23 p. 20,5 × 16,1. Tel-Aviv 1986. The Chaim Rosenberg School of Jewish Studies.

Stow, Kenneth R., *The "1007 Anonymous" and Papal Sovereignty*: Jewish Perceptions of the Papacy and Papal Policy in the High Middle Ages (Hebrew Union College Annual Supplements 4). 89 p. 23,1 × 15,5. Cincinnati 1984. $8.75.

de Ternay, Henri d'Aviau, *Traces bibliques dans la loi morale chez Kant* (Bibliothèque des Archives de Philosophie 46). VII-296 p. 22,5 × 13,5. Paris 1986. Beauchesne Éditeur.

Tigay, Jeffrey H. (Ed.), *Empirical Models for Biblical Criticism.* XII-307 p. 24,2 × 16. Philadelphia 1985. University of Pennsylvania Press. $37.50.

Toon, Peter, *Heaven and Hell.* A Biblical and Theological Overview (Nelson Studies in Biblical Theology). XV-223 p. 20,3 × 13,2. Nashville-Camden-New York 1986. Thomas Nelson Publishers. $8.95.

Tushingham, A.D., *Excavations in Jerusalem 1961-1967.* Volume I. With contributions by John W. Hayes, R.B.Y. Scott, E. W. Hamrick. Figures, 81. Plates, 185. Text-figures, 10. Maps, 2. Plans, 17. Sections and Elevations, 78. XLII-528 p. 30,5 × 22,8. Toronto 1985. Royal Ontario Museum. Can $145.00.

Wink, Walter, *Unmasking the Powers. The Invisible Forces That Determine Human Existence* (The Powers, Volume Two). XII-227 p. 22,8 × 15,3. Philadelphia 1986. Fortress Press.

ISSN 0006-0887

PIETRO BOCCACCIO, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6229 del 24-3-1958 del Reg. della Stampa

TIPOGRAFIA POLIGLOTTA DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA
PIAZZA DELLA PILOTTA, 4 - ROMA